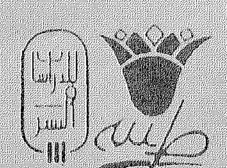


سيد قطب

والأصولية الإسلامية



شريف يونس



سيد قطب

والأصولية الإسلامية

شريف يونس

سيد قطب
والأصولية الإسلامية

تأليف:

شريف يونس

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٩٥

الناشر:

دار طيبة للدراسات والنشر

١٠٤ ش العباسية القاهرة

ت: ٨٣٣٨٤٨

الجمع والتنسيق: بوحدة الماكنتوش

دار العالم الثالث

عاصم .. منار ..

أهدي هذا العمل .. إليكما ..

يا من تحملتما معي .. غير مختارين .. آلام تفرغي لإنجازه .

شكر وعرفان

أسجل هنا امتنانى القلبى لكل من ساعدونى وشجعونى على إتمام هذا العمل.

أذكر أساتذتى فى قسم التاريخ بجامعة عين شمس الذين حرروا فكرى من دوجمائية كنت منها قاب قوسين أو أدنى، وأصدقاء العمر الأوفياء الذين ساندونى بكل ما يستطيعون فى أصعب الظروف أثناء إنجاز هذا العمل، والذين بنيت معهم وبهم ثقافتى وأفكارى وكانوا بالنسبة لى نماذج حية نابضة للنزاهة الفكرية والشجاعة الأدبية والروح الإنسانية الفسيحة التى يندر مثيلها.

وبصفة خاصة أتقدم بوافر الشكر والعرفان لأستاذى الدكتور عبد الخالق لاشين، الذى كان ولا يزال نموذجا مبهرا لجميع طلابه فى الإخلاص والدقة والصرامة أيضا، والذى أدين لأبوته الحازمة بفضل انتشالى من وهدة اليأس من البحث الأكاديمى، فضلا عن كرمه الشديد معى بملاحظاته وتوجيهاته العلمية والمنهجية التى تركت آثارها على هذا العمل فى جميع فصوله.

وأشكر أستاذى، وأستاذ جيل كامل من الأساتذة الأجلاء، الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى على جهوده معى بالرغم من ظروف صعبة، وعلى محاضراته الملهمة فى السنة التمهيدية للماجستير التى تميزت بالنظرة الواسعة الشاملة.

وأتقدم بشكر خاص إلى الصديقة الأستاذة نشوى صلاح محرم المعيدة بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة عين شمس على معونتها غير المحدودة، وبصفة خاصة لملاحظاتها النقدية التى تركت بصماتها على بنية هذا البحث وأفكاره.

ولا يسعنى أن أفى الأمانة العامة لمجلس الشعب، وعلى رأسها السيد المستشار سامى مهران الأمين العام، وزملائى فى العمل، حقهم من الشكر لما قدموه لى من معونة غير محدودة أتاحت لى الفرصة لإنجاز هذا العمل.

وأخيرا أتقدم بشكر جزيل للسادة العاملين بمكتبات مجلس الشعب والأهرام والأخبار والجامعة الأمريكية والـ CEDAG ودار الكتب، وبمركز الميكروفيلم بالمركز القومى للدراسات القضائية على معاونتهم القيمة.

المحتويات

مقدمة

لا نبالغ إذا قلنا أن دراسة ظاهرة الأصولية الإسلامية أصبحت أكثر المهمات الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية فى بلادنا إلحاحا، بل أصبحت محكا أساسيا لقدرتها على النمو والتواصل، بل وربما البقاء.

ذلك أن الموقف الأصولى - الفقهى إذا ما نجح فى تحقيق السيادة الأيديولوچية، فسوف يصبح مبدأ المناقشة العقلانية لأبسط قضايا الواقع هو ذاته المهدد بالانهيار، لأن المبدأ الأساسى لهذا الموقف، هو أن الإنسان، فردا كان أم جماعة، لا يحق له أن يتناول قضايا حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعقله، بل ولا «يحق» له أن «يسمح» للآخرين بممارسة مثل هذا التناول .. وإنما ينحصر واجبه فى محاولة استنباط حكم فقهى فى هذه القضايا - بنفسه أو عن طريق من يثق بهم من «أولى العلم»، أى الفقهاء - ثم يفرضه على العالم فرضا بقدر استطاعته باسم تغيير «المنكر».

وإذا كان ثمة دور إبداعى للعقل داخل هذه النظرة الأصولية - إذا ما نحينا مسألة استنطاق النصوص جانبا - فهو تناول «قضايا الطبيعة»، أو العلوم البحتة. وحتى هذه، ليس الإنسان حرا تماما بصددها، فثمة نظريات علمية «كافرة» - هكذا يقال - وثمة أمور محظور البحث فيها، مثل إمكانية تصنيع خلايا حية. بل وتصل الروح الأصولية فى إعاقتها للعقل إلى حد الترويج للاعتقاد بأن الأمراض والأوبئة وسائل عقاب إلهى وليست ظواهر يتعين دراستها علميا والبحث عن حلول لها.

أما فى مجال العلوم الإنسانية، فالكارثة تأخذ أبعادا عملاقة .. وهكذا أصبحنا نسمع ونقرأ عن علم الاقتصاد الإسلامى، وعلم التاريخ الإسلامى، وعلم

الاجتماع ...إلى آخر السلسلة. وهى كتابات لا تمت إلى العلم بصلة، وإنما تسعى إلى إخضاع العلوم الإنسانية بالكامل لمنطق فقهى،الأمر الذى يتنافى مع المنطق العلمى، حيث أن ما يميز هذه «العلوم» ويسمها بالإسلامية ليس أى تميز خاص فى رصد الواقع أو تحليله أو التنظير له، وإنما هو محض الأحكام الأخلاقية أو الفقهية التى توضع بصفتها حدودا لا يجوز «للعلم» المذكور أن يتجاوزها.

وإذا كان ثمة بقية من عقل أو منطق فى تلك الكتابات، فإنما تنحصر بصفة أساسية فى وضع حجج ومعاذير شبه علمية لتبرير ماهو مقرر فى الفقه سلفا. وفى مواجهة هذا النهج المدمر للعقل، لابد للعلم من أن يسعى إلى تجنب مثل هذه العمليات من الاستخدام المتعسف له لخدمة استراتيجيات ومعسكرات سياسية أيا كانت، وأن يحترم منطق البحث المجرد عن الحقيقة الموضوعية، بل وأن يشعر بالجمال الفريد للحقيقة بالمقارنة بالفكر التبريرى، الذى قد يلمع فى ظل أنوار مبهرة لا تنبع من ذاته، وإنما تكيفها له ظروف زائلة، قائمة على توازنات هشة. ومن هنا فإن التصدى الفعال للأصولية ينبغى أن ينطلق من الاحترام المطلق للحقيقة الموضوعية وللمنهج العلمى.

وعلى خلاف المنهج العلمى، يقوم «علم» الفقه على ما يسمى منهج القياس، وهو منهج غير دقيق. والواقع أن الأصولية الفقهية لا تعتمد حجيتها أصلا على منطقها هذا، الذى يقتصر دوره فى الحقيقة على إسناد الأحكام والمواقف إلى نص أصلى مقدس، ومن ثم الاستعارة من «هيبة» هذا النص وقدسيته لتقيم عليه سلطتها. ومن هنا فالإرهاب الفكرى يصبح ضرورة من ضرورات الحياة للأصولية. ولهذا السبب العميق ترتبط الأصولية بالضرورة بنمط أو بآخر من أنماط التكفير. والتكفير هو نوع من إصدار حكم بالإعدام الأدبى أو المادى -حسب الأحوال- على رافض الأصولية.. ذلك أن الأصولية لا تحارب أصلا بالمنطق، بل هى تطالب الناس أولا وأخيرا أن يحصروا استخدام العقل فى تأويل النصوص. وهى فى مطالبتها هذه لا تستند إلا إلى سلاح التكفير الذى يفترض بالضرورة رفض المناقشة أصلا. ولما كان العقل المتحرر من منطق الفقه قادراً تماما على وضعه موضع المناقشة والنقد، سواء من حيث منطقه أو نتائجه وعلاقتها بالواقع، فإنه يشكل تهديدا قويا للأصولية حيث أن بنيتها كلها تعتمد على فهم النص على أنه

مجموعة من الأوامر الإلهية، غير المتنازع عليها.

ولا شك أن هناك جهودا جادة، بل وشجاعة، تصدت لفهم الأصولية والرد عليها. غير أن الغالب الأعم من الكتابات المعادية للأصولية تسعى، إما إلى الاستناد إلى النصوص ومحاولة تأويلها على نحو يوسع مجال سلطة العقل ويضيق مجال سلطة النص، وإما أن تكتفى بوصم الفكر الأصولى بأنه لا عقلانى. والنوع الأول ينتهى برغم جهوده إلى تعميق سلطة النص،إذ يجعله مصدر شرعية النظر العقلى ذاته، أو يجعله على الأقل وسيطا ضروريا لممارسة العقل لفاعليته، بينما يفشل النوع الثانى - رغم تمسكه باستقلال العقل - فى مواجهة الأصولية لأنه محض مبدأ مجرد، يدعو إلى إعمال العقل بدلا من إعماله فعلا فى دراسة الظاهرة نفسها ومنطقها الداخلى. والحال أنه يمكن ببساطة رفض هذا المبدأ، مبدأ العقل، والإصرار على سلطة النص، الأمر الذى يعنى جر المواجهة كلها إلى أرضية صراع القيم والقناعات غير المبررة عقليا والسلطات، وهى الأرض المناسبة للقتال الأصولى. ذلك أن هذه المحاولة لا تعدو مجرد محاولة إظهار سلطة العقل المجردة هذه بمظهر مقدس، على غير أساس من إعمال واقعى للعقل. والحال أن العقل هو فعالية تُمارَس وليس صنما يُعبد.

وإذا كانت الظاهرة الأصولية ظاهرة اجتماعية - فكرية - سياسية، فإن إعمال العقل فى تناولها يجب أن ينطلق أولا من رفض اعتبارها «انحرافا» أو «خطأ» فى التفكير ينبغى تصحيحه، حيث أن هذا الاعتبار لا يعنى فى الواقع سوى أن العقل يقدم شهادة طوعية بإفلاسه، بسقوطه فى هاوية الحكم القيمى - القانونى، أى فى معسكر أعداء العقلانية. والحال أن الفعالية العقلانية تعنى فى المقام الأول التناول الموضوعى للظواهر ومحاولة فهمها من الداخل واستيعاب منطقها الخاص، واكتشاف ماهو إيجابى - نعم .. إيجابى- فيها، والذى حقق لها انتصارا ملموسا على العقل المجرد. ومن شأن هذا النمط فى مواجهة الظاهرة الأصولية إثراء الرؤية العقلانية للأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة فى المجتمع، التى تعد الأصولية أحد جوانبها البارزة وأشدها حضورا على ساحة الفكر.



من هذا المنطلق، يحاول هذا العمل أن يدرس الأصولية الإسلامية من خلال حياة وأفكار واحد من أكبر أعلامها فى مجال الفكر الأصولى. والواقع أن حياة سيد قطب بالذات - على نحو ما سنرى - تثير تساؤلات مهمة حول دوافع وبنية الفكر الأصولى وعلاقته بالأنماط الأيديولوچية السائدة، ومدى اقترابه من ما يسمى بالفكر العقلانى - أى العقل المجرد. ذلك أن سيد قطب لم يكن نبتا غريبا عن هذا المجتمع وعن فئة الإنتليجنسيا المصرية الحديثة[1]، ولم يكن شابا قليل الخبرة أو قليل الاطلاع عندما اختار أن يحمل لواء الإسلام السياسى. فذلك الشاعر والناقد الأدبى الرومانسى كان فى أحد مراحل حياته وثيق الصلة بالعقاد وأفكاره، متنورا على طريقة طه حسين، وفديا من أنصار الوطنية المصرية، ومصلحا اجتماعيا ذا نزعة يسارية واضحة، رغم أنه كان يحاول تحقيق أحلامه الإصلاحية من خلال النظام القائم فى ظل دستور ١٩٢٣. فهو - إذن - فى الجملة واحد من رجال الإنتليجنسيا القومية شبه العلمانية فى ذلك العصر.

واتساقا مع النظرة العقلانية التى تناولنا ملامحها، فإن تناولا علميا صحيحا لطبيعة التحول الذى أدى بسيد قطب إلى صفوف الإسلام السياسى لابد وأن يرفض من حيث المبدأ الأحكام البديهية القيمية، التى تتراوح بين اعتبار تحوله هداية ربانية لعلمانى منحرف -كما قد يقول هو ذاته عن نفسه - وبين اعتبار تحوله انحرافا ناتجا عن أحقاد شخصية بسبب فشله النسبى فى مجال الأدب كما رأى البعض. فمثل هذه الأحكام لا ترقى إلى مستوى التفسير بأى معنى. ذلك أن التفسير يتطلب فهم سياق تحول سيد قطب فى جملته، والنظر إلى خيوط الاستمرار جنبا إلى جنب مع جوانب القطيعة، وإدراك مجمل الظروف الشخصية والاجتماعية التى مرت بهذا الجيل من المفكرين، وبسيد قطب بصفة خاصة.

والفكرة الأساسية التى يدور حولها هذا العمل فى تناول حياة سيد قطب وأفكاره وأثرها فى الفكر السياسى لتيار الاسلام السياسى هى فرض أولى يقول بالطبيعة النخبوية للإنتليجنسيا المصرية وأفكارها الاجتماعية، ورؤيتها المتمركزة حول الذات للإصلاح الاجتماعى والسياسى والفكرى، والتى تستند إلى إدراك

(١) يقصد بالإنتليجنسيا الأفراد الذين يتخصصون فى العمل الذهنى، أى المتعلمين بصفة عامة وليس الصفوة المثقفة.

صريح أو ضمنى لوضعها كفئة اجتماعية متميزة ذات مصالح خاصة، بالإضافة إلى كونها معبرة عن مصالح طبقات اجتماعية أخرى .. وهى فكرة أدين بها لصديق العمر الأستاذ عادل العمرى الذى تناولها تناولا نظريا مختصرا فى مقاله غير المنشور: «وضع الإنتليجنسيا فى البناء الاجتماعى المصرى الحديث».

والحال أن هذه الإنتليجنسيا قد تعرضت لمفاعيل تهميش اجتماعى ضاغطة منذ ما قبل منتصف القرن الحالى، كما أوضح - بصفة عامة - الأستاذ رفيق حبيب فى كتابه المهم: «الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر»، الأمر الذى دفع قطاعات من هذه الإنتليجنسيا إلى تبنى أيديولوچيات نخبوية انعزالية رافضة للمجتمع الحديث، مستغلة الأزمة المزمنة لمسيرة التحديث فى بلادنا وفى بلاد العالم الثالث كله.

ومن خلال دراسة حياة وفكر سيد قطب تبلور لدىّ تصور معين لطبيعة وَسَمت أفكاره على مدى مراحل عمره، وتركت أثرا عميقا على كتاباته الإسلامية الأخيرة، حاولت بلورتها فى مصطلح «**الرومانتيكية**»، الذى أرمى من خلاله إلى تقديم رؤية لطبيعة تحولات سيد قطب الفكرية بالإضافة إلى إلقاء الضوء على هذه الزاوية كزاوية ممكنة لتناول فكر واتجاه الاسلام السياسى، الردايكالى خصوصا، الأمر الذى يتطلب تقديم إيضاح مبدئى لاستخدام هذا المصطلح:

ليس المقصود بالرومانتيكية هنا ذلك المذهب الأدبى المعروف، وإنما المقصود بها هنا هو الرومانتيكية كروح وأيديولوچية ونظرة للحياة، أو موقف من العالم تتميز بأنها تدور حول فكرة أساسية هى فكرة «الذات» باعتبارها **معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الوجود**. فكلما اكتسبت ذات ما هذا الوضع فهى ذات رومانتيكية، سواء كانت ذاتا فردية أو مجردة، ذات جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم. ومن هنا فمدرسة الأدب القومى مثلا هى مدرسة رومانتيكية بقدر ما أنها تعنى بإبراز ما تسميه شخصية الأمة وعظمتها وتفردها .. إلى آخره.

وأول خصائص هذه الذات الرومانتيكية أنها ترى فى نفسها ذاتا **مصمتة**، وحدة أولية لا تنقسم،لا تجرى بداخلها صراعات برغم أنها تعانى .. فمعاناتها فى نظرها تنبع من بشاعة الواقع الخارجى، الذى يفتقر إلى «نقائها» و«تفردها»..

فالخارج بالنسبة للذات الرومانتيكية لا يخرج عن كونه امتدادا لها أو انحرافاً عنها. وعلى ذلك فالذات الرومانتيكية تصور نفسها على أنها خالية من التناقض، وحتى إذا أحست بداخلها بعوامل صراع، فإنها تفسره على أنها تأثيرات الوسط المعادى الذى يرمى إلى هدم نقائها الخاص. الذات الرومانتيكة هى إذن **جوهر**.

وهى أيضا **ذات مشعة**، يتجلى جوهرها الواحدى هذا فى جميع تصرفاتها ومشاعرها وأفكارها. ومن هنا فإن تفاعلها مع العالم يرمى إلى هدف واحد، هو إعادة تشكيله على صورتها ومثالها. ومن ثم فهى تخلق عالمها الخاص، ولا تتحقق إلا بقدر ما تستطيع أن تجعل ما يحيط بها تابعا منها مرتبطا بها. ومن ثم فهى بطبيعتها تفتقر إلى القدرة على النظرة الموضوعية للعالم، وتجنح فى جميع الأحوال إلى إصدار أحكام القيمة عليه، معه أو ضده، وفقا لمقاييسها الخاصة. ومن هنا فصراعها مع مخالفيها هو صراع الحياة والموت، صراع الخير ضد الشر، والوجود (الحقيقى) ضد العدم. وسواء كانت هذه الذات منطوية أو عدوانية نشطة فهى متطرفة لا تعرف النظرة الموضوعية أو التموضع أو التركيب بين المتناقضات. هى ذات معادية للجدل .. قانونها هو مبدأ الهوية الأرسطى: أ=أ.

وعلى ذلك، فالرومانتيكية هى حالة وجدانية لا عقلية بالضرورة، بل هى معادية للعقل الموضوعى، ذلك أنها تكتسب مفهومها عن نفسها بمعزل عن كل سياق اجتماعى أو تاريخى أو مادى - رغم أنها، طبعا، من الناحية الموضوعية، نتاج اجتماعى تاريخى مادى. وبمعنى آخر فإنها تعجز عن إدراك كينونتها ككينونة تاريخية اجتماعية موضوعية. وهى إذ تحاكم الواقع بمقتضى ما تراه قيمة مطلقة نابعة من ذاتها فإنها تقترب كثيرا من «منطق» القياس الفقهى الذى سبقت الإشارة إليه.

وبينما يرفع العقل - على لسان هيجل - شعار «الحقيقى هو الكلى»، ويجد الحرية الحقيقية فى إدراك الضرورة، فإن الذات الرومانتيكية تعتمد «الصدق مع الذات» معيارا للحقيقة، وهو معيار من شأنه وضع العالم خارج الحقيقة، وتبرير النزعات الذاتية بطريقة حدسية بحتة.

وإذا كان الرومانتيكى يقدر مشاعره تقديرا عاليا ويعتبرها معيار الحقيقة

ومصدر المعرفة ومعنى الوجود، فإنه حين يخضع ذاته الفردية لذات عليا، قومية أو إلهية، فإنه يضفى عليها فورا الخصائص ذاتها، ويحولها إلى ذات مقدسة معزولة، تمتلك جماع الحقيقة وتتمتع وحدها بالأصالة، وتحقق ذاتها بالتطابق مع نفسها، وبالإشعاع على العالم، انطلاقا من اعتبار كل ما يخالفها زيفا وتشوها وضآلة وشرا. وتتحول الذات الرومانتيكية - قومية أو إلهية - إلى آلية سريعة حاسمة فى إصدار الأحكام على العالم، علما بأن هذه الأحكام هى بالطبع أحكام حقيقة وأحكام قيمة فى ذات الوقت.

مثل هذه الروح الرومانتيكية حين تدخل مجال الفعل السياسى، وقد اكتسبت مظهرا «موضوعيا»، بتبنيها لذات مجردة، وتسلحت بفكر قانونى - سلطوى فى تصديها للواقع، تستطيع فى أوقات الأزمات السياسية والاجتماعية والأيديولوچية الحادة، أن ترفع ببساطة شعار هويتها المصمتة المشعة باعتبارها حلا كاملا وشاملا ونهائيا لكل مشكلات العالم. وتستطيع أن ترسم بوجدانها الملتهب ملامح عوالم منسقة المظهر قادرة على اجتذاب كل أولئك الذين دفعهم الواقع الاجتماعى خارجه، وسحب البساط من تحت أقدامهم، وهز ثقتهم بأنفسهم، وأفقدهم بذلك سلامهم النفسى والاجتماعى، بل تستطيع أن تخلع الحالمين والمحتجين واليائسين خلعا من بيئتهم، فتعطيهم رسالة وطريقا ومعنى لحياتهم، وتستطيع أن تمنحهم حلما بالعدل والتناسق والسلام الداخلى، وتعوضهم بطابعها النخبوى العميق وبحلم العظمة الشخصية والجماعية، وبإحساس التفوق السرمدى فى سماء المبادئ والأفكار، عن كل فشل .. وتستطيع فى أحوال الانهيار الشامل أن تطيح، بهذه الوسائل، بعالم بأكمله، وتعيد إلى الحاضر قصة انهيار الامبراطورية الرومانية التاريخية.



ودون استباق لمحتوى هذا الكتاب، يمكن القول بأن دور سيد قطب الأساسى فى فكر الإسلام السياسى هو بلورة هذه الروح الرومانتيكية بجميع خصائصها، وكساؤها بأطروحة فقهية مكملة لها، تمنحها ثقة لامحدودة بالذات نابعة من المطلق ذاته، وإدماج ذلك جميعه فى «نظرة للحياة»، تتسم بقدر كبير من الاتساق الظاهرى، وتحمل شحنة قوية من أحلام العدل السرمدى والراحة النهائية، وعرض هذه

التركيبة التى تتميز بالشمول الفائق بأسلوب أدبى رفيع وبمشاعر جياشة.

إن سيد قطب يقدم من خلال هذا المزيج من الأدب والسياسة والتأملات خطابا أيديولوچيا سلطويا يتحدى العقل العربى ويهدده بالتوقف والشلل. غير أن هذا التحدى، وذلك التهديد، هما فى الوقت ذاته ظرف مناسب وفرصة مواتية لهذا العقل ليتجاوز عقلانيته المجردة وحيدة الجانب، ويواجه الواقع، ويثرى نفسه من خلال استيعاب نقيضه، ويدرك أن هزائمه أمام الأصولية إنما يستحقها عن جدارة، لأنها تجاوزته بحدس أعمق لأزمة الواقع، فى الوقت الذى خان فيه العقل العربى مهمته وحصر نفسه فى الحلم القومى الضيق، وتحول إلى أداة تبرير لأيديولوچيات قومية ليست أقل نخبوية وسلطوية من الأصولية، بل وبرر كل ما مورس باسمها من اضطهاد وقهر ولاعقلانية، ومارس الكتابة دفاعا عن كبت الحريات وتحديد مجال إعمال العقل، وانهمك فى شرح نصوص ما أنزل العقل بها من سلطان. ومن هذه الزاوية فقد تجاوزت الأصولية - الراديكالية خصوصا- التنوير العقلانى المجرد القديم.

وبدلا من إنهاض جثة العقل التنويرى القديم، ليحارب معركة خاسرة، لابد للعقل أن يدرك أنه لا يستحق أن يسود إذا عجز عن استيعاب نقيضه والاستفادة منه والارتقاء من خلاله، والالتحام بالواقع، والتخلى عن طابعه الانتهازى المحافظ، الذى يسعى إلى التقرب من السلطة، والاعتراف غير المشروط بالأمر الواقع، وانعدام ثقته بذاته. عليه أن يدرك أن الفعالية الوحيدة الممكنة لابد أن تكون إنسانية عالمية تتجاوز انحطاط الواقع. وعليه قبل كل شئ أن يدرك أن الحقيقة قضية ينبغى التفانى فى طلبها، وإعلاؤها فوق الأهواء، وخوض الحرب من أجلها والتضحية فى سبيلها، وأنها تنبت من صميم الواقع وليس من أبراج الحكمة المجردة.

القاهرة
٢٧ أغسطس ١٩٩٤

الاختصارات (*)

س . ق.	سيد قطب.
ش . أ.	مجلة الشئون الاجتماعية.
ظـــلال	فى ظلال القرآن.
العدالـــة	العدالة الاجتماعية فى الإسلام
ق ٦٥	القضية رقم١٢ لسنة ١٩٦٥أمام محكمة أمن الدولة العليا.
م. أ. ن.	محضر استجواب النيابة لـ.
معالـــم	معالم فى الطريق.

(*) يجرى العمل بهذه الاختصارات فى الهوامش دون المتن.

سيد قطب والأصولية الإسلامية



الفصل الأول

أحلام العظمة الرومانتيكية

أنت من طيف القلق ● صاغك الله والجموح
تستشق الأين والحرق ● والعقابيل والجروح
أنت ترنو إلى المحال ● عاشقا بعده السحيق
فإذا شارف المنال ● خلته من لقى الطريق

سيد قطب، عاشق المحال، ١٩٤٢

ليس ثمة ما هو أبعد عن الحقيقة من وصف حياة سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) بأنها «سلسلة متصلة الحلقات» لا يشعر المرء «في صحبتها بتحول مفاجئ أو تغير غامض أو انتقال كبير»[١]. أو وصف شخصيته بأنها «نمت نموا طبيعيا بعيدا عن الشذوذ والمفاجآت»[٢]. فالأمر المؤكد أن ظروفه الشخصية، فضلا عن ظروف البلاد والعصر، لم تكن لتساعد على مثل هذا التدفق الهادئ المستمر، بل لعلها ساعدت إلى أبعد الحدود على أن تمر حياته بعدد من التحولات النفسية والعملية والفكرية المذهلة في تنوعها وعمقها.

ولد سيد قطب ابراهيم يوم التاسع من أكتوبر عام ١٩٠٦[٣]، في شارع الريدانية بقرية موشا القريبة من أسيوط[٤]، في أسرة يصفها بنفسه بأنها ليست عظيمة الثراء، ولكنها ظاهرة الامتياز[٥]- أي أسرة ميسورة الحال. ونشأ ذكرا وحيدا لأبويه بجانب أختين هو أوسطهما، فكان مدللا «بعض الشيء»[٦]، يتمتع،

(١) عبد الباقي محمد حسين، سيد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦، ص ص ١٥-١٦؛ ق٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص١.

(٢) س. ق.، ديوان سيد قطب، جمعه ووثقه وقدم له عبد الباقي محمد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٢، ص١٢(من مقدمة الجامع).

(٣) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب ابراهيم تحت رقم (١٢S-٢١/٥)، وثيقة بعنوان: «حالة الأستاذ سيد قطب ابراهيم».

(٤) محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٧، ص٨٨.

(٥) س.ق.، طفل من القرية، دار الشروق ١٩٧٣، ص ١٨. وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٥، وهو عبارة عن مذكرات أو حكايات عن سنوات طفولته في القرية، حتى قيام ثورة ١٩١٩تقريبا.

(٦) نفس المصدر، ص ١٩. غير أن أباه كانت له زوجة أخرى قبل زواجه من أمه، ورزق منها بولد، هو أخ أكبر غير شقيق لسيد «يكبره بجيل كامل». راجع: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص١٧. وفي عام ١٩١٩رزقت الأسرة بأخيه الشقيق محمد قطب، ثم بأخته حميدة قطب ويبدو أن الأخت الكبرى قد استقرت في الريف ويبدو أن العلاقة بها قد انقطعت إلى حد كبير.

فوق وضعه المتميز داخل الأسرة، بمكانة الأسرة التى كفلت له تميزا بين أقرانه، حتى أن «العريف والناظر» فى المدرسة «كانا يعنيان بالتدريس له على حدة داخل الفصل»، شأن أبناء الأثرياء، بفضل كرم والده وسخائه معهما[1]، بينما كانت عائلة أمه العريقة، وبيتها الحديث شديد الشبه ببيوت العاصمة، تجعله يشعر أنه «فى وسط آخر غير وسط القرية»[2].

ويبدو أن ملكية والده المزارع من الأرض لم تكن كبيرة،إذ أن الخراب سرعان ما حل بالأسرة، الأمر الذى عزاه سيد قطب إلى أن والده كان «متلافا مضيافا»، حريصا على تكاليف المظهر، بوصفه «عميد الأسرة، المكلف بحفظ اسمهاومركزها»[3].. فأدت هذه التكاليف، بالإضافة إلى تهاون الأب فى حقوقه قبل الآخرين[4]، إلى بيع بيوت وأطيان الأسرة تباعا، إلى أن بيع بيت العائلة الكبير[5]، مما أودى بمكانتها أيضا. وقدر للعائلة بأكملها أن تلحق فيما بعد بسيد قطب فى القاهرة، ليصبح هو «العائل والموجه»، و«المربى»[6].

وبصرف النظر عن المبالغة الواضحة فى تميز الأسرة[7]، فقد كان الأثر الأهم على شخصية سيد قطب من جراء هذا التغير فى المكانة أن علقت الأم أملها عليه، وأناطت به مهمة استعادة وضع الأسرة وأطيانها بعد أن يصبح متعلما كأخواله[8]. ومن هنا كانت تصوره لنفسه على أنه «نسيج فريد»، وأنه عظيم و«مطالب بتكاليف هذه العظمة»[9]. وكانت قوية الشخصية، لها دور كبير فى تحديد نوع تعليمه حتى استقر الأمر أخيرا على تلقيه تعليما مدنيا لا أزهريا[10].

(1) س. ق. ، المصدر السابق، ص٣٠.

(2) نفس المصدر، ص ١٨.

(3) نفس المصدر والصفحة.

(4) س. ق.، مشاهد القيامة فى القرآن، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣، ص٥ (الإهداء).

(5) حميده قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، دار النشر للجامعيين، القاهرة د.ت.، ص ص ٨٤-٥ (على لسان أمينة قطب). والكتاب كتبه الإخوة الأربعة الذين انتقلوا وعاشوا معا فى القاهرة.

(6) أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)،ط١،دار الفرقان، عمان ١٩٨٥، ص٨.

(7) على شلش، التمرد على الأدب، دراسة فى تجربة سيد قطب،ط١، دار الشروق ١٩٩٤، ص٨٢.

(8) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص١٨.

(9) الرسالة، ١٧ مايو١٩٤٢،سيد قطب، «على هامش النقد .. الأدب المهموس والأدب الصادق»، س١١، ع٥١٥.

(10) س. ق.، التصوير الفنى فى القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥، ص٣ (الإهداء). ويصورها سيد قطب على أنها أقوى نفسيا من والده، فى موقف وداعهما له عند سفره إلى القاهرة عام ١٩٢١: طفل من القرية، ص ص ١٨٩-٩٠.

انتقل سيد قطب إلى القاهرة عام ١٩٢١ بهدف استكمال تعليمه، وأقام عند خاله أحمد حسين عثمان -الذى كان يعمل بالتدريس والصحافة - لمدة أربع سنوات[١]، والتحق بمدرسة عبد العزيز الأولية، من مدارس المعلمين[٢]، وسرعان ما أدى به انحدار الأسرة نحو الخراب إلى العمل كمدرس أولى فى القاهرة، وصحافيا وشاعرا ومصححا بالصحف منذ سن مبكرة - عام١٩٢٤ على الأقل[٣]- ليستطيع الإنفاق على نفسه واستكمال دراسته[٤]، بتجهيزية دار العلوم (ومدة الدراسة بها سنتان) ثم بدار العلوم، التى تخرج منها عام ١٩٣٣[٥]، ليعمل على الفور مدرسا تحضيريا ثم مدرسا ابتدائيا[٦]. ثم تزداد الأعباء، فتلحق به العائلة ليتولى الإنفاق عليها، وليكون لإخوته الثلاثة الأصغر منه «الوالد والأخ والصديق»[٧].

وهكذا وجد «الطفل المدلل» نفسه، وقد انتقل من عز الجاه والتميز إلى سفح الكفاح من أجل البقاء فى مدينة القاهره، حيث لا مجال لمكانة أسرية أو عصبية، وحيث التعامل بالنقود لا «بالبتاو» كما كان الحال فى سوق قريته[٨]، وحيث الفوارق الطبقية صارخة، لا تشبه حال قريته التى تميزت بمستوى عام «معقول» فى المعيشة لسيادة صغار الملاك بين سكانها[٩]، وحيث الفردية تحل محل العلاقات الأبوية التى لمسها فى منزله، حتى مع خدم المنزل، الذين كانوا عادة من أقارب الأسرة الفقراء[١٠]، وحيث التفاخر بالأنساب و«الأصل».

(١) صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب، الشهيد الحى، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١، ص ٨٨؛ س. ق.، طفل من القرية،ص.١٨٠.

(٢) محمدحافظ دياب، المرجع السابق،ص.٩٠.

(٣) الأسبوع، ١٩سبتمبر ١٩٣٤، سيد قطب، «أبولو والشعراء»، ع٣٤. بينما يشير صديقه على أحمد عامر إلى أنه بدأ العمل بالصحف - مصححا على الأرجح - منذ كان عمره ١٥سنة فى مجلة «الحياة الجديدة» عام ١٩٢١؛ الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، على أحمد عامر، «تحت المصباح: الأستاذ سيد قطب»، ع٣٥.

(٤) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق،ص ص ٢٣ - ٤.

(٥) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص ٨٨ - ٩.

(٦) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب، ورقة بعنوان: «حالة موظف» بتاريخ ٥ مارس١٩٤٥.

(٧) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ٨ (تقديم سيد قطب للكتاب).

(٨) س. ق.، طفل من القرية، ص ص ١٦٤ - ٥.

(٩) نفس المصدر، ص ١٥٧. يصف سيد قطب أحوال سكان القرية بأن أفقر بيت فيها «كان يذوق اللحم كل أسبوعين، وغالبا كل أسبوع»: نفس المصدر والصفحة.

(١٠) نفس المصدر، ص ص ٧٠ - ١.

وفوق ذلك، أتى سيد قطب إلى القاهرة حاملا معه عبء إنفاذ مأمول للأسرة، مقترنا بحلم العظمة، وأسهم ذلك كله - بالإضافة إلى ما ربته عليه أمه من «كبرياء» جعلته «يهرب من كل مظاهر الطفولة»، معتادا ألا يفصح عن احتياجاته النفسية لأحد[1]- في اكتساب شخصيته نوع من التصلب والتقوقع النفسي، قسم حياته في حسه إلى عالمين، عالم الطفولة وعالم الشقاء، في نقلة حادة حرمته من أن يعيش شبابه[2]. ومن ثم فقد ظل الريف في شعوره «دار نعيم ورضوان»[3]،و«عهد صبوح أغر»، خلفه عهد«عبوس ظلوم قتر»[4].

وحين لحقت به الأسرة في القاهرة، شاركته الإحساس بالغربة[5]. ووفقا لطابع المسئولية التي تربى عليها سيد قطب، كان عليه أن يكون قائد هذه الأسرة في المجاهل القاهرية التي كان يشعر هو ذاته بحصارها. وتولد عن ذلك اتساع عالمه المغترب، إذ انضم إليه الإخوة وتوحدوا مع أخيهم الأكبر في نوع خاص من الولاء البنوي المزمن، أصبحوا معه أطيافا له وأتباعا يميلون معه حيث يميل، فدفعهم إلى كتابة الشعر والقصة القصيرة وفتح أمامهم أبواب النشر وقت أن كان شاعرا وناقدا، وتحولوا معه إلى الإسلام السياسي[6]، بعد تحوله إليه في النصف الأخير من الأربعينات، وأصبحوا جميعا بشكل أو بآخر امتدادا له[7]، وبصفة أوضح أخوه

(١) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٦٤ (بقلم سيد قطب)

(٢) يكتب سيد قطب عام ١٩٣٧ ناعيا شبابه: قضيت واحسرتاه الشباب كالكهل في كل حال.
من قصيدة «إلى الثلاثين»: س. ق ، ديوان سيد قطب، ص ص ٦٦ - ٧.

(٣) قصيدة «جولة في أعماق الماضي» المنشورة في فبراير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص ٧٤.

(٤) قصيدة «عهدالصغر» المنشورة في يناير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص٧٣.
راجع أيضا: قصائد: «الماضي»، «رثاء عهد»، «عهد ذاهب»، «ليلات في الريف»، «العودة إلى الريف»، «الليالي المبعوثة»، «ريحانتي الأولى»، منشورة جميعا بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٣٧: نفس المصدر، ص ص ٧٦ - ٩٠.

(٥) مثلا:تكتب أخته حميدة، أصغرهم وأقلهم ارتباطا بالريف، عن غربتها الطويلة والعميقة في القاهرة:حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ص ٢٣ -٥.

(٦) تكتب أخته أمينة قطب عام ١٩٨٥: «كان توجيهه لنا جميعا، وهو بين جدران السجن، أن يأخذ كل ما نكتب من قصة أو شعر الطابع الإيماني»: المصدر السابق، ص٩.
وقد زوج سيد قطب أخته أمينة من كمال السنانيري، القيادي البارز في صفوف «النظام الخاص» الإخواني، كما أشرك معه في نشاطه السياسي كنوع من مسئولي اتصال، كلا من أخته حميدة قطب، وابني أخته نفيسة التي كانت تعيش في الريف: عزمي ورفعت بكر شافع. وقد قتل الأخير أثناء عمليات التعذيب في السجن الحربي عام ١٩٦٥.

(٧) أهدى سيد قطب ديوانه «الشاطئ المجهول» الذي صدر في يناير ١٩٣٥ إلى أخيه محمد، بقصيدة ورد فيها: «أنتَ امتدادي في الحياة وخالفي»: س.ق. ، ديوان سيد قطب، ص٧.

محمد، الذى تحول إلى «الكتابة الإسلامية»، فكانت كتاباته فى علاقتها بكتابات أخيه بمثابة «الصدى للصوت، والشرح للمتن» .. بل كان «يحتذيه فى أسلوبه»[١].

بقى فى حياة هذه الأسرة تحول آخر مهم: ففى عام ١٩٤٠ توفيت والدته، صاحبة الشخصية القوية وعمود الأسرة، فأصبح أفرادها فى إحساس سيد قطب «غرباء عن الحياة كلها» بعد أن كانوا فى عهد الأم شجرة متماسكة، وإن كانت غريبة «عن تربتها»[٢].



على أية حال، انغمس سيد قطب بعد مجيئه إلى القاهرة فى الكفاح. يصفه صديق له فى هذه الفترة الغامضة من حياته قائلا: «دفعته الدنيا إلى ملابسة الرجولة وهو فى بداءة مرحلة الشباب. (كان) يستذكر الدروس ثم يكتب رسالة الغد إلى الصحيفة التى يعمل فيها، ثم يفشى بين المرحلتين سر نفسه فى قصيدة، (وهو بعد) ابن الخامس عشر»[٣].

وكان التعليم والثقافة هما سلاحا سيد قطب فى هذا الكفاح. ذلك أنه كان ميالا للقراءة منذ صغره، فاقتنى فى صباه عددا كبيرا من الكتب، اشتهر بها وسط المتعلمين فى القرية[٤]. وكانت مكتبته تضم أشعار الملاحم الشعبية وكتب المدائح والسير والبطولة وبعض الكتب الدينية والبوليسية، وكتابين فى السحر والتنجيم نال بهما شهرة خاصة[٥]. كما بدأت موهبته الأدبية والشعرية فى الظهور منذ كان فى سن الثالثة عشر، فى موجة الحماس التى غمرت البلاد وقت انتفاضة ١٩١٩[٦]. وعلاوة على ذلك، فقد حفظ القرآن[٧].

---

(١) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، «سيد قطب بين النقد الأدبى وجاهلية القرن العشرين».

(٢) الرسالة، ١٧ مايو ١٩٤٢، سيد قطب، «على هامش النقد: الأدب المهموس والأدب الصادق»، س١١، ع٥١٥. ويكتب سيد قطب عن هذا الحدث: «اليوم فقط مات أبى، واليوم فقط أصبحنا شتيتا منثورا».

(٣) الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، على أحمد عامر، «تحت المصباح: الأستاذ سيد قطب»، ع٣٥. وأيا كان حجم المبالغة، فلا شك أن ظروف سيد قطب جعلته مكافحا منذ بواكير شبابه.

(٤) س. ق.، طفل من القرية، ص ص ١١٣ – ٤.

(٥) نفس المصدر، ص ص ١١٠ –١.

(٦) نفس المصدر ، ص ١٣٢.

(٧) نفس المصدر، ص ٣٥.

وكان من شأن دراسته التى تدرج فيها من مدرسة القرية إلى دار العلوم، أن حصل على ثقافة عربية كلاسيكية، قوامها قواعد اللغة والأدب العربى وعلوم الدين الإسلامى بصفة أساسية، وإن كانت قد تضمنت أيضا بعض العلوم «الحديثة» - أى الغربية - كالتاريخ والجغرافيا والفيزياء والفلسفة، على نحو مختصر[١].

ومع ذلك، فقد كان اتصال سيد قطب المبكر بالعقاد، وهو بعد شاب يافع[٢]، بمثابة انفتاح على عالم ثقافى جديد، وثيق الصلة بالثقافة الأوربية[٣]،سواء بالنسبة لمدارس الأدب،أو لروح الثقافة الأوربية عامة. وكان من أثر هذا الارتباط المبكر بالعقاد أن ابتعد سيد قطب عن مدرسة شوقى والرافعى الأدبية التى تهتم بالمحسنات اللفظية وجزالة التعبير[٤]، وأن انهمك فى دراسة ما ترجم إلى العربية من الآداب الأوربية، فضلا عن دراسات فى علم النفس والنظريات الاجتماعية وعلم الأحياء، بما فى ذلك نظرية دارون، بل وعلوم الطبيعة، بما فيها ما تيسر عن نظرية النسبية[٥]. ولعل من آثار هذا الاتصال أيضا بالثقافة الحديثة، ما شعر به سيد قطب من نقمة على نوعية الدراسة بدار العلوم، ومطالبته بتطوير مناهجها، وبصفة خاصة إدخال برنامج لتدريس اللغة الإنجليزية والنقد الفنى[٦]،رغبة منه فى رفعها إلى مستوى الدراسة بالجامعة المصرية.

وكان لهذه الصلة بالعقاد أيضا دورها فى فتح السبل أمام سيد قطب لتأكيد ذاته والإسهام فى انتشال أسرته من ظروفها المادية الصعبة عن طريق العمل بالصحف[٧]،فضلا عن أثر العقاد الشخصى عليه كقدوة فى العصامية والاعتداد بالذات و«التعالى على الضرورات».

---

(١) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص ٨٨ - ٩.

(٢)يقرر أحد الباحثين (نفس المرجع، ص ٩٩)، نقلا عن محمد قطب أن هذه الصلة ترجع إلى زمن إقامة سيد قطب عند خاله أحمد المرسى بضاحية الزيتون،أى إلى وقت ما بين عامى ١٩٢١ و١٩٢٥.

(٣) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ٥٦.وهو - على خلاف ما ورد فى الحاشية السابقة - يرجع صلة سيد قطب بندوة العقاد إلى عام ١٩٢٧

(٤)أبو الحسن على الحسنى الندوى، مذكرات سائح فى الشرق العربى، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤،ص ٨٨.

(٥) الرسالة، ٦يونية ١٩٣٨،سيد قطب، «بين العقاد والرافعى»،س ٢٦،ع ٢٥٧.

(٦)صحيفة دار العلوم،أبريل ١٩٣٩، سيد قطب،«مستقبل الثقافة فى مصر»، س٥، ع٤ (وهو تعليق طويل على كتاب طه حسين بهذا العنوان، نشر فى كتاب بعد ذلك).

(٧) الأسبوع، ١٩ سبتمبر ١٩٣٤، سيد قطب، «أبولو والشعراء»، ع٤٣. رغم أن أحد الباحثين (صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص١١٠) يشير إلى أن أول مقال نشره سيد قطب يرجع إلى عام=

وقد اشترك سيد قطب فى تحرير عدد كبير من المجلات الثقافية والسياسية إلى عام ١٩٥٤، منها - فى العشرينات والثلاثينات - «البلاغ» و«البلاغ الأسبوعى» و«الوادى» و«الحياة الجديدة» و«كوكب الشرق» و«الأسبوع» و«المصور» و«الرسالة» و«أبولو» و«الثقافة» و«صحيفة دار العلوم» و«المقتطف» و«الأهرام». واستمر يكتب فى بعضها فى الأربعينات، مضافا إليها «الكاتب المصرى» و«الكتاب» و«السوادى» و«الشؤون الاجتماعية». بينما انحصرت كتاباته فى الصحف فى أوائل الخمسينات فى مجال الكتابة السياسية فى مجلات «اللواء الجديد» و«الاشتراكية» و«روز اليوسف» و«الدعوة» و«المسلمون» و«الأزهر»[1].

وبصفة خاصة، كان سيد قطب يكتب بشكل شبه منتظم فى «الرسالة» لمدة لا تقل عن خمسة عشر عاما، وفى مجلة «الشؤون الاجتماعية» طيلة مدة صدورها تقريبا (١٩٤٠ - ١٩٤٥).

وقد تنوعت كتابات سيد قطب فى هذه المجلات بين القصائد والمقالات الأدبية والنقدية والمقالات الاجتماعية والسياسية. وتشكل مقالاته فى مجال الأدب والنقد الأدبى أغلب إنتاجه من المقالات حتى عام١٩٤٦تقريبا، واحتلت بجانبها مقالاته فى الإصلاح الاجتماعى مكانا كبيرا بدءا من عام ١٩٤٠، شكلت فى مجموعها، فى النصف الأول من الأربعينات، برنامجا للإصلاح الاجتماعى[2]. أما المقالات السياسية، فلم تشغل مكانة تذكر فى كتاباته قبل عام ١٩٤٦،واستمر دورها فى النمو حتى احتوت معظم نشاطاته فى أوائل الخمسينات على نحو ما سبق ذكره.

وبالإضافة إلى كتابة المقالات والقصائد، رأس سيد قطب تحرير ثلاث مجلات قصيرة العمر، هى «العالم العربى» الشهرية (أبريل - يوليو ١٩٤٧)، «الفكر الجديد» الأسبوعية (يناير - مارس١٩٤٨)، و«الإخوان المسلمون» الأسبوعية (مايو - يوليو ١٩٥٤)، ترتنت الثانية والثالثة منها بسبب الإفلاس وتضييق السلطة عليها، بينما انتهت علاقة سيد قطب بالأولى بسبب الخلاف مع صاحبها

=١٩٢١، بصحيفة البلاغ اليرمية. ولم يسعنى التحقق من ذلك لتمزق الأعداد بدار الكتب. ومن جهة أخرى، يرجع على شلش (المرجع السابق، ص ١٠١) أن عمله المبكر بالبلاغ كان عمل المصحح للغة وليس المحرر. وقد أشار سيد قطب إلى عمله بالبلاغ بين عامى ١٩٢٨ و١٩٣١ فى: الرسالة،٢٣ يونية١٩٤١، سيد قطب، «بين عبد القادر حمزة والعقاد»، س٩، ع٤١٦.

(١) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص ١١٢ -٣. أنظر أيضا ثبتا غير كامل بمقالات سيد قطب بالدوريات فى: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص ص ٣٠١- ٣٤٧.

(٢) راجع: ص ص ٨٨ - ١٠٠.

حول سياسة المجلة[1].

وباستثناء مجلة «الإخوان المسلمون»، فمن الملاحظ أن سيد قطب لم يتعامل مع مجلات ذات لون حزبي صارخ، كما كان يتعامل مع العديد من المجلات الأدبية في ذات الوقت، حفاظا على استقلاله. كذلك يبدو أن الكتابة بالمجلات لم تكن بالنسبة له مصدرا ثابتا للدخل، فتراوح عدد المقالات التي يكتبها تراوحا كبيرا بين عام وآخر، مما يدل على اعتماده بصفة أساسية على راتبه الثابت من وزارة المعارف.

وقد عمل سيد قطب بالوزارة بدءا من ٢ ديسمبر ١٩٣٣حتى استقالته منها في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢. وباستثناء عام دراسي واحد (١٩٣٤ - ١٩٣٥) قضاه متنقلا بين دمياط وبني سويف،استقر عمل سيد قطب بالقاهرة، مدرسا بمدرسة حلوان الابتدائية بالقرب من محل سكنه. ولم يكد يحل عام ١٩٤٠، حتى ترك التدريس - الذي كان يعتبره «مجزرة للأديب»[2]- ليتنقل بين إدارتي «مراقبة الثقافة العامة» و«إدارة الترجمة والإحصاء» حتى يونيه ١٩٤٤ - حيث نقل مفتشا للتعليم الابتدائي بمنطقة جنوب القاهرة - ليعود بعد أقل من عام إلى «الإدارة العامة للثقافة». وفي أواخر عام ١٩٤٨ينقل إلى وظيفة مراقب مساعد بمكتب الوزير، ومنه إلى بعثة وظيفة لدراسة أصول المناهج والتربية بالولايات المتحدة الأمريكية، ليعود عام ١٩٥٠ ليشغل ذات الوظيفة بمكتب الوزير ويستمر فيها إلى استقالته[3].



(١) خطاب سيد قطب إلى كامل الشناوي، يطلب فيه نشر بيان عن تخليه عن رياسة تحرير «العالم العربي» لأسباب تتعلق بمبادئه الخاصة: أرشيف مؤسسة أخبار اليوم، ملف سيد قطب تحت رقم ١٤٥.
وقدأشّر مصطفى أمين بالرفض لسابق هجوم سيد قطب على مجلة «الإثنين».
حول ظروف ذلك: راجع: ص ٣.
وحول أسباب توقف «الفكر الجديد»، راجع الفصل الثالث، ص١٧٦.
وحول أسباب توقف «الإخوان المسلمون»، راجع الفصل الثالث، ص ١٨٢- ٣.

(٢) عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة «إقرأ» الصادرة عن دار المعارف، ع٤٨٥، القاهرة، مارس ١٩٨٣،ص ٥٤.

(٣) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب، أوراق متنوعة؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٢٨ - ٣١، ص ٤٣.

وإذا كانت الوظيفة قد أتاحت لسيد قطب إعالة أسرته، فإنها لم تكن لتكفى لإشباع طموحه إلى «العظمة» الذى يدين به لتربية أمه، والذى وجد فى مواهبه الأدبية ما يؤيده.

وهكذا كان الأدب والنقد هما المجالان اللذان سعى سيد قطب لتحقيق ذاته فيهما، ومن هنا فقد برزت فيهما ميوله النخبوية الرامية إلى تحقيق «العظمة»، أى نوع من التفرد والتميز. وساعد على اشتداد هذه النزعة وبروزها انتماؤه للمدرسة الرومانتيكية الأدبية، التى تعلى من شأن ذات الشاعر، ومشاعره، ومجمل كيانه الشخصى، وتتخذ من الصدق مع الذات معيارا للجودة. ويدفع سيد قطب هذا الميل النخبوى للرومانتيكية - متأثرا بالعقاد - إلى الذروة، وهكذا نجده يسبغ كافة الصفات المثالية على الشاعر: فهو «إنسان ممتاز» و«صورة من صور الحياة السامية»[1]، له «مكانه الممتاز بين الداعين إلى المثل الأعلى»[2]. وخياله الشعرى ليس بخيال، وإنما هو إدراك «لحقائق الإحساس الخفى» الذى «لاتدركه الجماهير»[3]، بل ولا يدركه الفلاسفة، «لأن الذى يشعر أصدق من الذى يشاهد»[4].. وهكذا يتحد الإحساس الصادق والمعرفة الدقيقة فى ذات الشاعر المقدسة.

وهذا كله - عند سيد قطب - يتطلب من الشاعر أن يكون «ذا شخصية واضحة يعتز بها ولا يفرط فيها» وأن يكون «شاعرا بشخصيته هذه»[5]. ليس شاعرا ومعتزا بها فحسب، بل متغزلا فيها أيضا .. فلا يتورع سيد قطب فى أول كتبه الذى صدر عام ١٩٣٣، «مهمة الشاعر فى الحياة»، عن الاستشهاد بشعره الخاص كنموذج يحتذى، وكدرر لا تجد «ألاعيب وسطحيات» البحترى والمتنبى مكانا بجانبها[6]. ويتغنى فى ديوانه الوحيد المنشور عام ١٩٣٥، فى مقدمة نقدية تبرع بها لنفسه - بوعيه الفنى «الذى يستطيع معه تصوير خلجات نفسه

---

(١) س. ق. ،مهمة الشاعر فى الحياة، ص ١٠٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٧ ١.

(٣) نفس المصدر، ص ٥١، ص ٥٧.

(٤) نفس المصدر، ص ص١٨ - ٩.

(٥) نفس المصدر، ص ١٠٧.

(٦) نفس المصدر،ص ٤٣. وقد استشهد بشعره تحت لقب «شاعر ناشئ»، وأشار مهدى علام فى مقدمة الكتاب إلى أن الشاعر الناشئ هو سيد قطب ذاته. وثمة مواضع أخرى فى ذات الكتاب للتفاخر الذاتى: ص ٦٥،ص ٧٣.

تصوير المتبه لها فى حركتها الداخلية المستمرة»[١]، وبموسيقاه الصعيدية التى تتميز بالرجولة والخشونة ..والروعة أيضا[٢].

وإذا كان شاعرنا لا ينقصه الطموح ولا الغرور، فإن النجاح ينقصه، ومن هنا لابد أيضا من اضطهاد وكفاح واستشهاد. فالشعراء الشبان أنّاتهم تتلاشى «لأنهم لا يعرفون كيف يهرجون ويزيفون ولا يسيغون أن يتخذوا هذا الشعر وسائل للشهرة وقضاء المصالح الرخيصة»[٣]، بينما المشهورون الكبار لا يتورعون عن «تقارض الثناء فيما بينهم» و«محاربة الناشئة ومنعهم من الظهور»[٤]، رغم أن الشعراء الشبان - وسيد قطب على رأسهم بالطبع - هم الذين يعبرون ببؤسهم وتشاؤمهم - على أساس أن الشاعر الرومانتيكى متحد بشعره - عن «النفسية المصرية العامة» فى زمن «الانتقال والحيرة والاصطدام فى كل نواحى الحياة المصرية»، حيث أن «كل ما فى البلد جدير بالشكوى».وهم ليسوا معبرين فحسب، بل هم أمل البلاد الوحيد، فأنّاتهم «دليل عدم الرضا والسعى لتغيير هذه الحال»، الذى هو «عدتنا للمستقبل وأملنا الوحيد فى الإصلاح المنشود»[٥]. وهكذا، وفقا للمنطق الرومانتيكى، يتوحد سيد قطب وزملائه الشبان بالبلد، ويصبحون أمله الوحيد، ولكن دون جدوى، بسبب سوء أخلاق الكبار المشهورين.

وليس سيد قطب الناقد بأقل شأنا من سيد قطب الشاعر،فهو أمل النقد الأدبى الوحيد بعد أن اعتزل «شيوخ الأدب النقد»، لتؤول هذه «المهمة الشاقة المقدسة» إلى «بضعة نفر من محررى الصحف اليومية الجهلاء». فآلى سيد قطب على نفسه أن يقتحم الميدان، وإن كان للأسف لن يستطيع «إسكات طنين الذباب»[٦]. وبعد فترة ظهر إلى جانبه محمد مندور، غير أن هذا الأخير فى رأى سيد قطب ليس أكثر من «ناقل ثقافة وشارح آداب»، ذلك أن «الحاسة الأولى للناقد» - التى يتمتع بها سيد قطب طبعا - «تنقصه: حاسة التفرقة للوهلة الأولى بين الأصالة والزيف، وبين النضج والفجاجة»[٧]. وهو فى نقده هذا شهيد، فقد

(١) س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٣٥ - ٦.

(٣)س. ق. ، مهمة الشاعر فى الحياة، ص ٤٦.

(٤) نفس المصدر، ص ٧.

(٥) نفس المصدر، ص ص ١١٤ - ٦.

(٦) الأسبوع، ٢٥ يوليو١٩٣٤، سيد قطب، «معركة النقد الأدبى ودوافعها الأصيلة-٥»، ع٣٥.

(٧) الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «على هامش النقد: خواطر متساوقة فى النقد والأدب والأخلاق -١»، س١٢،ع٥٩٥. ولا يعنينى فى هذا المقام مدى صحة هذا الحكم، غير أن هذا الإعلان=

الأصدقاء واكتسب أعداء من جراء أمانته وصدقه، كما ضحى بوقته الذى كان يمكنه أن يستغله فى إنشاء أعمال أدبية، لا تستغرق منه - فى تقديره - أكثر مما تستغرقه مقالة صغيرة فى النقد الأدبى[١].

وما نرمى إلى إبرازه هنا ليس شعور سيد قطب باضطهاده وجيله من الشعراء، أو بفداحة الضريبة التى يؤديها بالتصدى للنقد الأدبى، وإنما ذلك الإلحاح على تقديم نفسه فى صورة الضحية صاحب الرسالة، الذى تسوقه الظروف سوقا لتقديم التضحيات على مذبح إنجاز أسمى متطلبات عصره[٢]، واحتياجه لتصوير نفسه قطبا أوحد. ومن هنا فقد بلغ سيد قطب فى الزراية بخصومه ومنافسيه شأوا بعيدا، فلم يتورع عن اتهامهم بالطفولة[٣] - بمعنى عدم النضج - وانحراف التكوين النفسى إلى حد التشكيك فى رجولتهم[٤]، والتشكيك فى عقليتهم، الذى طال أحد أصدقائه مما أدى لاتهامه بطول اللسان[٥]. فوفقا للمنطق الرومانتيكى فإن الخصوم هم فى الحقيقة ذوات مشوهة، لابد من تعريتهم، وأفكارهم وانتقاداتهم ليست سوى انعكاس لتكوينهم النفسى المشوه، ومن ثم فالمطلوب هو الكشف عن التشوه، وليس الرد على الحجج والأفكار.

❖ ❖ ❖

= القبح الصارخ يسهم فى توضيح شخصية سيد قطب.

(١) نفس المصدر.

(٢) مثلا: يقول سيد قطب أن «النقد الفنى هو الفصل المتخلف فى الأدب العربى الحديث»، مليئ بالعيوب والتحيزات، التى سيعالجها سيد قطب فى عمله النقدى: الرسالة، ١٩ أبريل ١٩٤٣، سيد قطب، «سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم»، س ١١، ع ٥١١.

(٣) وهو مسئول عن إعادة تربيتهم، يقف منهم موقف الأستاذ من التلميذ الذى لم يستذكر درسه و«يحاول أن يخرج بى عن الموضوع»: الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، «معركة النقد الأدبى ودوافعها الأصيلة - ٥»، ع٣٥.

(٤) على شلش، المرجع السابق، ص٤٥. وقد رصد فى نقده مغالطات وتحيزا واضحا أيضا. وقد استطاع أحد نقاد سيد قطب المعاصرين له أن يرصد له مغالطات واضحة فى إحدى معاركه الأدبية دفاعا عن العقاد: الرسالة، ١ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوى، «حول أدب الرافعى: بين القديم والجديد»، س ٦، ع ٢٦٥.

أنظر أيضا: أحمد البدوى، سيد قطب، سلسلة «نقاد الأدب»، الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١، القاهرة١٩٩٢، ص ص ٢١٢ - ٦.

(٥) رد درينى خشبة على الخشونة البالغة التى هاجمه بها سيد قطب - بسبب إدراجه مع شعراء آخرين ضمن الشعراء الشباب المجيدين!! - قائلا: «تقول على حبيبك وصفيك درينى خشبة أنه عامى الذهن والشعور ... بارك الله لك يا شيخ سيد فى ذهنك وفى نفسك وفى معاييرك الأخلاقية ... وبارك الله لك فى هذا اللسان الطويل العريض»: الرسالة، ٣٠ أغسطس ١٩٤٣، درينى خشبة، «إلى الأستاذ سيد قطب»، س ١١، ع ٥٣٠.

ووسط هذا العالم، المتضائل بجانب «الإنسان الممتاز»، يوجد إله واحد، استثناء واحد، هو العقاد، فأمامه وحده تنحني هامة سيد قطب[1]، وينحني شعره، حتى «يتلاشى، وتحتبس» نفس سيد قطب عن التعبير، إذا خطر في باله شعر العقاد[2]. ومن الطبيعي بما أن التلميذ يسمو على جيله بأكمله وأجيال سابقة أيضا من الشعراء، أن يتبوأ الأستاذ مكانة غير مسبوقة في التاريخ.ومن هنا ندرك كيف أن «الأوتار التي يوقع عليها الحب» في نفس العقاد - في رأي سيد قطب - «لم تجتمع قط لشاعر عربي، ولا تجتمع لعشرة من شعراء العربية في جميع العهود»، وليس لها - أيضا - مثيل في كل ما عرّب من الشعر الغربي[3]. في حين أن مستوى أشعار الرافعي - خصم العقاد القديم - لا يزيد عن «شغل الأرابسكة المعروف عند النجارين»[4]. وهذا كله في سياق معركة أدبية ضد خصوم العقاد خاضها سيد قطب بمفرده على مدى ١٨ عددا من أعداد الرسالة عام ١٩٣٨، وهي - على طولها - ليست أيضا المعركة الوحيدة التي خاضها من أجل أستاذه.

والواقع أن ثمة أوجه شبه بين كل من العقاد وسيد قطب، فالعقاد بدوره كان ناقدا حاد اللسان، مقاتلا، عصاميا، شديد الإعجاب بذاته .. وفوق ذلك، كان يحتل مكانة مرموقة في مجال الأدب والفكر والسياسة على حد سواء. ومن جميع هذه النواحي كان العقاد بالنسبة لسيد قطب مثلا أعلى، ونموذجا. خصوصا أن والد سيد قطب لم تكن له هذه الصفات - في نظره على الأقل - الأمر الذي يفسر هذا الاندفاع الهائل لقطب في الدفاع عن أستاذه، ورفعه إلى مرتبة تقارب الألوهية في البيان الشعري، وإخلاصه له لمدة طويلة إخلاصا يفوق كل حد. ومن هنا كانت هذه التقويمات الفجة التي كتبها سيد قطب انتصارا للعقاد، والتي كانت مدعاة للسخرية الشديدة به، التي مسّت صميم إعجابه بنفسه: «وهو العقاد ،رعاه الله، قد أساء

---

(١) وذلك إلى عام ١٩٤٥ تقريبا، حيث نجد في إهدائه لنسخة كتابه «التصوير الفني في القرآن» للعقاد، العبارة التالية: «إلى الرجل الفرد الذي أرفع هامتي لأراه حينما أنظر على استواء أو على انحناء لكل من عداه. إلى العقاد الكبير. سيد قطب»: نسخة الكتاب بمكتبة العقاد، المحفوظة بقاعة المكتبات الخاصة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، والإهداء مؤرخ ٢٣ مارس ١٩٤٥. وليس للكتاب رقم حيث أن المكتبة غير مفهرسة أصلا.

(٢) الرسالة، ٢٥ أبريل ١٩٣٨، سيد قطب، «آراء حرة لعلها طلائع معركة: بين العقاد والرافعي»، س٦، ع٢٥١.

(٣) الرسالة، ٢٢أغسطس١٩٣٨، سيد قطب، «غزل العقاد»، س ٦، ع ٢٦٨.

(٤) الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، «كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين»، س ٦، ع ٢٨٠.

الاختيار عندما اختار من سيد أفندى ستارا له. فالسيد أفندى ضئيل الجسد، لا يستطيع أن يخفى وراءه ماردا كالعقاد »[١].

ولم تكن هذه الضربات عديمة الأثر، إذ نجد سيد قطب بين حين وآخر ينافح عن نفسه، ويؤكد ويعيد التأكيد على استقلاله الذاتى: «لست أخشى من هذه الصداقة (مع العقاد) أن تؤثر فى رأيى ... لأن لى صداقة أخرى أقوى من هذه الصداقة وهى ... صداقتى لشخصيتى وحرصى عليها ألا تفنى فى أية شخصية أخرى»[٢] .. إننى «مستقل التفكير عن كل عقلية عامة أو خاصة» ولى «مذهب خاص»[٣].

وقد حاول سيد قطب أن يقدم إطارا نظريا - إن جاز القول - لاستقلاله عن العقاد فى إطار اهتمامه بتأكيد ولائه له ولمدرسته، فأعلن أن هذه المدرسة من طبيعتها أن تقوم على الاستقلال فى الأخذ المباشر عن الحياة وعلى الدعوة إلى أدب الشخصية كما تنكر التقليد[٤]، ومن ثم «فليس بتلميذ أصيل فى مدرسة العقاد من يغفل عن نفسه ليقلده، ومن يسلك طريقه ولا يستمد من النبع الخالد (أى الحياة) معه، لأنه إنما يضيع بهذا السلوك سمة المدرسة الأصلية»[٥]. وليس هذا بصحيح: فمدرسة العقاد هذه لم يتفق لها يوما أن أخرجت شاعرا عظيما أو أديبا كبيرا. والأكثر من هذا أن سيد قطب ذاته يعود ليعترف عام ١٩٤٤ بأن كلامه الكثير عن استقلاله عن العقاد فى الثلاثينات، لم يكن سوى «صيحة الخائف الذى يحدث نفسه فى الظلام»، إذ كان العقاد «هو الشخصية الوحيدة التى أخشى الفناء فيها »[٦].

ولقد كان بإمكان سيد قطب، فى مثل هذا الموقف الذى وصفه، أن يبتعد ببساطة عن العقاد، وأن يرتبط باتجاه مثل مجلة أبولو، التى ربما كانت أقرب إلى

---

(١) الأسبوع، ١٨ يوليو ١٩٣٤، صالح جودت، «بوقات»، ع٣٤. وبوقات جمع «بوق». والمغزى هو اتهام صريح على مدى المقال لقطب بأنه مجرد بوق للعقاد.

(٢) الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «خواطر متساوقة فى النقد والأدب والأخلاق -٢»، س١٢، ع٥٩٧. وهو يشير هنا إلى ما ذكره فى محاضرة عن ديوان العقاد «وحى الأربعين» عام ١٩٣٣.

(٣) صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، «مستقبل الثقافة فى مصر»، س٥، ع٤.

(٤) الرسالة، ٤يوليو ١٩٣٨، سيد قطب، «بين العقاد والرافعى»، س٦، ع ٢٦١.

(٥) الرسالة، ٢٤ يناير ١٩٤٤، سيد قطب، «كتب وشخصيات: الصديقة بنت الصديق للعقاد»، س ١٢، ع ٥٥١.

(٦) الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «على هامش النقد: خواطر متساوقة فى النقد والأدب والأخلاق - ٢ »، س ١٢، ع ٥٩٧.

نمط إبداعه الشعرى من العقاد[1]. وكان بإمكانه أيضا ألا يورط نفسه إلى هذا الحد فى الدفاع عن العقاد، وبمثل هذه الفجاجة والاستعلاء - أسوة بغيره من تلاميذ العقاد - خصوصا أن العقاد كان لديه من الغرور الذاتى وحدة اللسان ما يكفى للدفاع عن نفسه بنفسه وزياده. غير أنه من الواضح أن سيد قطب قد اختار أن يحارب معركة استقلاله عن العقاد تحت خط النار، كما أن شعوره الداخلى بضعفه المواكب لمعاناته من أجل تحقيق الذات قد اختار أن يترجم عن نفسه فى صراع خارجى مكشوف، امتزج فيه هذا الإعلان المتكرر عن استقلاله، بالتأكيد المكافئ على علاقته الخاصة بالعقاد: «أنا لا أنكر أننى شديد الغيرة على هذا الرجل، شديد التعصب له»[2]، و: ليس أحب إلىّ من أن أكون «تلميذا ناجحا فى مدرسة العقاد»[3]. ملقيا قفاز التحدى فى وجه الخصوم، ومترفعا عن ستر ضعفه بالاختباء واختيار السلامة، مؤثرا أن يستره بكافة مظاهر التعالى والاستعلاء .. الذى كان من الضرورى - لانبثاقه هو ذاته من ضعف وصراع داخلى- أن يأخذ هذا المظهر الفج المبالغ فى التحدى.فكأنما يستمد سيد قطب احترامه لنفسه و«لرجولته»، من هذه النزعة المخاطرة - فكريا - المقترنة بالشعور بالظلم والاستشهاد فى سبيل رسالة مقدسة[4].

ويبدو أن رابطة الولاء هذه التى ربطته بالعقاد كانت إلى حد كبير تستند إلى إعجاب سيد قطب المطلق بشخصية العقاد وكفاحه قبل أن تعود إلى اشتراك فى الاتجاه الأدبى. صحيح أن الاتجاه الرومانسى لشعر سيد قطب وكتاباته عامة يمكن أن تجد جذورا لها فى اتجاه العقاد الذى كان له فضل شن حملة واسعة على المدرسة الكلاسيكية بزعامة شوقى والمنفلوطى، لصالح التصور الرومانسى للشعر،

---

(١) راجع الصفحة التالية.

(٢) الرسالة، ٢٥ أبريل ١٩٣٨، سيد قطب، «آراء حرة لعلها طلائع معركة: بين العقاد والرافعى»، س ٦، ع ٢٥١.

(٣) الرسالة، ٢ أغسطس ١٩٤٣، سيد قطب، «حول الأدب المهموس: غلطة الآلهة وشتائم الأستاذ مندور»، س ١١، ع ٢٥٦. وردا على ما أسماه «شتائم»، نوه سيد قطب بأن الأستاذ المذكور أودعت فيه الطبيعة قدرا لا بأس به من الجنس الآخر!!

(٤) يعدد سيد قطب تكاليف دفاعه عن العقاد: «غضب الكثيرين من ذوى النفوذ لأن العقاد رجل لم تبق له قولة الحق صديقا من السياسيين ... (وعداء) خصومه الأدباء من المدرستين القديمة والحديثة ... (و) كثير من ناقصى الرجولة ... (و) ناقصى الثقافة ... (و) منغلقى الطباع». ويعدد ألوان الاضطهاد التى أصابت العقاد والأوفياء له: الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، «كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعى وبينى وبين الرافعيين»، س ٦، ع ٢٨٠.

أو ما أسماه بأدب الشخصية[1]. غير أن هذا الاتجاه ذاته يجد تعبيره الشعرى الأكثر أصالة عند أعضاء مدرسة «أبولو» التى تزعمها أحمد زكى أبو شادى وكان من بين شعرائها ابراهيم ناجى وصالح جودت وغيرهما ،والتى اتصل بها سيد قطب مدة قبل أن يهاجمها دفاعا عن العقاد .بل وتتفوق مدرسة «أبولو» فى إنتاجها لشعراء حقيقيين، وهو ما فشلت فيه مدرسة العقاد فشلا ذريعا[2].. والأكثر من ذلك، أن اتجاه سيد قطب ذاته، فى شعره وفى نقده إلى حد أقل، كان أميل إلى الاحتفال بصدق المشاعر وعمق العواطف، لا بالأفكار على المنحى العقادى[3]، ولهذا السبب صنفه اثنان من نقاد الأدب العربى المعاصر ضمن مدرسة «أبولو» رغم عدم انتمائه لها أو لصحيفتها، وإن كان قد أشير أيضا إلى تأثره بالمنحى الفكرى العقادى فى شعره[4].

والأكثر من ذلك، أن سيد قطب كان مختلفا فى أعماقه عن صورة الأسد التى كان يرسمها لنفسه تشبها بالعقاد، فكما سنرى بعد قليل، فقد كان عالمه الشعرى يدور حول الشعور بالوحدة والاغتراب واللاهدف، ولم يكن عالما عقاديا بأى حال.

ومن هنا يبدو أن أكثر ما اجتذب سيد قطب نحو مدرسة العقاد إنما هو ذلك الميل الواضح عند العقاد، والذى جاراه فيه سيد قطب، الذى يحول الشاعر من محض مبدع إلى طليعة فكرية ورسول حقيقة ومصحح للأذواق والأخلاق، ومعبر عن فكرة[5]، أى ذلك الميل الذى يضع الشاعر فى بؤرة الكون بأكمله .. وهو مالم يتوافر قط فى مدرسة «أبولو»، أو فى أى من شخصياتها التى لم تكن تملك

(١) فى الكتاب المشهور الذى كتبه بالاشتراك مع المازنى: الديوان. راجع:محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت.، ص ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) محمد مندور، محاضرات فى الشعر المصرى بعد شوقى، ج٢، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٦، ص ص ٢-٣.

(٣) يقول سيد قطب فى أول كتبه، «مهمة الشاعر فى الحياة»، (ص ص ١٧-٨): «فالشعر الذى يغرق فى النظريات المحدودة والحكم الجافة، ليس شعرا بالمعنى المراد ...إنما الشعر هو الذى يحدثك فى أعماق نفسك، ويصف لك الشعور الحساس وصفا غامضا مبهما يدع لشعورك أن ينطلق ولخيالك أن يتيه».

(٤) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٥٦؛محمد مندور، الشعر المصرى بعد شوقى، ج٣، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٧، ص ص ٦٧-٨. أيضا:س.ق.، ديوان سيد قطب، ص١٨:مقدمة الجامع عبد الباقى محمد حسين.

(٥) محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، ص ص ٨٩ وما بعدها. أيضا: محمد مندور، الشعر المصرى بعد شوقى، ج١، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٥، ص ص ٥٢ - ٤.

مواهب العقاد الأخرى المتعددة فى الفكر والسياسة، فضلا عن النزعة الزعامية. وليس من المستغرب إذن أن يكون من ضمن الأسباب التى ساقها سيد قطب لخيبة أمله فى العقاد، فيما بعد، اكتشافه أنه لم يعد مكافحا، بل يداهن الحكومات ويخضع «للضرورات»[1]، التى لم يتصور سيد قطب أن يخضع لها هذا الكائن المتفرد المتعال.

لقد كان سيد قطب، الذى ربته أمه على أحلام العظمة، يحاول بذلك التعالى والتعاظم أن يتشبه بالعقاد. غير أن هذا السلوك لم يكن ثمة ما يقابله من نجاح متميز، سواء فى الشعر أو النقد الأدبى. وليس معنى ذلك أن سيد قطب كان محروما من الموهبة، والواقع أنه - فى مجال النقد الأدبى بالذات - أثبت أن لديه حساسية مدربة وذوقا مرهفا، مكّنه من تقديم تقويمات أثبت التاريخ صحتها من بعد، خصوصا تقويمه لأعمال نجيب محفوظ الأولى ويحيى حقى. ومع ذلك فلم يكن سيد قطب صاحب مدرسة، ولا أفكار مبلورة فى مجال النقد الأدبى، بل كان تابعا فى هذا المجال للعقاد. ومن هنا فقد ظل رغم اختلافه صورة باهتة للعقاد، محرومة من مقومات التميز الحقيقى. والأكثر قسوة من ذلك أن سيد قطب نفسه كان يدرك ضعفه كما رأينا، ويعانى الأمرّين من مخاوف الذوبان فى العقاد، ومن واقع المعارك الأدبية التى حاول من خلالها أن يصبح للعقاد نظيرا، ذلك أنه لم يكن قد اكتشف إمكانياته بعد.

ويبدو من خلال ذلك كله أن المشكلة الأساسية التى كان يواجهها سيد قطب فى علاقته بالعقاد هى حاجته الشديدة للانتماء، وهو المهاجر من القرية، ونفوره المقابل من الذوبان .. فإذا كان العقاد بالنسبة له أبا ومثلا أعلى فى ذات الوقت، فإن التحول إلى مجرد تابع له كان آخر ما يريده سيد قطب. وفيما بعد عبر سيد قطب بلغة مختلفة عن هذه الحاجات المتناقضة، قائلا أن الانسان بحاجة دائما إلى إله، فإذا لم يعبد الله، عبد سواه من بنى البشر، وهى نتيجة مؤلمة للغاية ولاشك، خصوصا فى نظر سيد قطب الذى عانى طويلا وبعمق من هذه العلاقة المتوترة بالعقاد.



(١) أبو الحسن على الحسنى الندوى، المصدر السابق، ص ٩٦.

ورغم هذا الكبرياء المسعور، ورغم هذا التشبث بالترفع والاستعلاء - أو بسببهما - فقد كانت لسيد قطب سقطاته - القليلة - التي خالف فيها مبادئه، بحثا عن موضع قدم فيما يبدو، تحت تأثير طموحه الكبير ورؤيته للجو الحافل بالاستثناءات والمكاسب التي يحققها المتملقون للمراتب العليا. ومن أهم أمثلة ذلك تورط سيد قطب في مناسبتين مختلفتين تماما في مدح الملك فاروق. ففي عام ١٩٣٨ يكتب قصيدة من سبعة وثلاثين بيتا في مدحه بمناسبة زواجه، تحفل بالتصنع والافتعال، ارتفع فيها به إلى مستوى «الخير الخالص»، وأمل الشعب على مدى التاريخ، بل وأحنى له جبهة الشاعر التي لم تنحن إلا للعقاد، فنصّبه مصدرا لإلهامه الشعري[١]، متغافلا عن سابق نقده العنيف «لشعراء المناسبات» وتشبيهه لهم بالمتسولين وخدمة الفنادق[٢]. ومرة أخرى، وفي عام ١٩٤٧، وفي مجلة العالم العربي، ينساق سيد قطب إلى مدح فاروق «راعي العروبة الأول»، بمناسبة استضافته للأمير عبد الكريم الجزائري[٣]، ليعود نادما ويستقيل من رئاسة التحرير بعد إصدار عدد إضافي لأسباب ترجع إلى «مبادئه الخاصة»، التي يفهم، من متابعة الأعداد التالية لاستقالته، أنها تتعلق برفض تحويل المجلة إلى أداة لمدح ملوك العرب ملكا ملكا بالتتابع، كما لو كانوا رموز العروبة[٤]. ولا شك أن سيد قطب لم يكن انتهازيا متسلقا - كما درج خصومه على وصفه - وإنما كان يعكس في سقطاته هذه تناقضاته الداخلية الأصيلة، وخصوصا خوفه الشديد من أن يهضم حقه، أو ما يراه حقه.



والواقع أن سيد قطب كانت لديه موهبة الاقتراب من قمم المجتمع، إلى حد معين. فلم تكن علاقته بالعقاد سوى النموذج الأول الذي سيتكرر فيما بعد، مع

(١) صحيفة دار العلوم، مارس١٩٣٨، سيد قطب، «المهرجان»، س٤، ع٤.وكان العدد مخصصا لقصائد احتفالية بزواج الملك فاروق الأول.

(٢) سيد قطب، مهمة الشاعر في الحياة، ص١١٩؛ الاهرام،١٦يناير ١٩٣٤،سيد قطب، «الشعر والبؤس»؛ الأسبوع، أغسطس ١٩٣٤، سيد قطب، «معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة - ٦»، ع٣٦.

(٣) العالم العربي، ١٠ يونيه ١٩٤٧، «بطل الريف في حمى الفاروق» (دون توقيع)، س١، ع٣.

(٤)راجع مثلا العدد الخامس من مجلة «العالم العربي»، أول عدد تال لاستقالة سيد قطب، حيث تتصدره صورة الملك فاروق وكلمته الملكية بمناسبة شهر رمضان، وراجع سلسلة الملوك العرب في الأعداد التالية.

ناظر «دار العلوم»، ومع أحمد شفيق باشا، والزيات، وأحمد أمين، وطه حسين،وعبد الحميد عبد الحق وزير الشؤون الاجتماعية، والنقراشي، وجمال عبد الناصر، وحسن الهضيبي. غير أن هذا الاقتراب كان يحد منه دائما، أن سيد قطب لم يكن وصوليا انتهازيا، وإنما كان ينتظر من هذه الصلات أن يتولى سلطات واسعة، يرى نفسه أهلا لها، ولا يتورع أحيانا، عن المطالبة بها صراحة[1].

ذلك أن سيد قطب - وفقا لشهادة صديق مقرب - كان «طموحا جدا إلى درجة قاتلة». وفي ذات الوقت كان «جادا مترفعا» لا يلجأ إلى وسائل ملتوية للوصول إلى أهدافه[2]، وإنما يطالب منطلقا من إحساس زائد «بعظمته». ومبدأه في هذا الشأن: «أنا لا أؤمن بهذا الحياء الذى يقعد بأصحاب الكفايات عن بلوغ حقهم...بل أنا أشك في كفاية هذه الكفايات التى ترى حقوقها تؤخذ ...ثم تقبل ذلك راضية وتستنيم»[3]، وكثيرا ما دفعه هذا المزيج من الغرور والصراحة إلى محاولة فرض نفسه[4]. وهو ولا شك أمر مزعج خصوصا حين ترافقه روح وعقلية تميل إلى «إعادة تنظيم العالم»، ساخطة بطبيعتها، تقترح أوسع الخطط مدى.

ولا شك أن هذا المزيج - كما رأينا - كانت ترافقه مواهب حقيقية، وهكذا نجده وهو بعد طالب في «دار العلوم» يتوصل إلى إلقاء محاضرة طويلة عن «مهمة الشاعر في الحياة»، ويكتسب إعجاب عميد الدار الذى عدّه «مفخرة من مفاخر دار العلوم»[5]، ولكنه لا يقنع بذلك فيقدم مقترحات شاملة لتطوير الدراسة تبلغ من الاتساع إلى حد تغيير المناهج ونظام الدراسة وعدد سنواتها[6].

وحين عمل سيد قطب مدرسا ،اندفع يطبق رؤيته الخاصة لكيفية تربية

(١) راجع الهامش الرابع من هذه الصفحة

(٢) عباس خضر، المصدر السابق، ص ٦٠.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٥٦ - ٧.ولابد أن نذكر هنا أن سيد قطب كان يأخذ على والده «تهاونه في الحق الذى له».

(٤) ومن أمثلة ذلك محاولته عن طريق صديقه عباس خضر إقناع أحمد حسن الزيات بالتخلى له عن الإشراف الفعلى على مجلة «الرسالة» والاكتفاء بكتابة المقال الافتتاحي، وهو الاقتراح الذى لم يعجب الزيات بالطبع ورد عليه قائلا «وهل أقعد أنا مع القاعدين؟». عباس خضر، خطى مشيناها، سلسلة «إقرأ» الصادرة عن دار المعارف، ع٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ٢٧٢-٣

(٥) س. ق.، مهمة الشاعر فى الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان د.ت، ص ص ٩-١١. وتاريخ مقدمة «محمد مهدي علام» للكتاب، التى ورد فيها هذا الاقتباس، هو ٢٨ فبراير ١٩٣٢. وورد فى ذات الصفحة أيضا: «لو لم يكن لى تلميذ سواه (أى سيد قطب) لكفانى ذلك سرورا وقناعة».

(٦) صحيفة دار العلوم،أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، «مستقبل الثقافة فى مصر»، س٥، ع٤.

التلاميذ متخطيا العديد من النظم والقواعد[1]. ويدخل الإدارة المركزية للوزارة، فيضع مقترحات، لا لتغيير نظام دراسة اللغة العربية فحسب(١٩٤٣)، وإنما دراسة التاريخ أيضا (١٩٤٧)، ثم يضع، بعد عودته عام ١٩٥٠ من البعثة الأمريكية، خطة لإعادة تكوين الجهاز الفنى للوزارة لتقييم وتطوير نظم التعليم ومناهجه[2]، ولا يفوته أن يضع خطة عامة للترجمة (حيث كانت من أنشطة وزارة المعارف)، وأخرى لمكتبات المدارس[3]. ذلك كله فضلا عن خطته العامة لإصلاح التعليم، التى تهدف إلى تغيير فلسفة التعليم ونظامه من الأساس، ضمن برنامجه العام للإصلاح الاجتماعى[4]. غير أن ما كان ينقص سيد قطب هو الحس العملى وإدراك طبيعة اللحظة والظروف والملابسات، بالإضافة إلى الصبر، وهى كلها أمور جوهرية بالنسبة لمصلح يرمى إلى تحقيق الإصلاح من داخل النظام.

وكان سيد قطب، اتساقا مع شعوره بالعظمة، ميالا للزعامة. تجلى ذلك منذ طفولته، حين تزعم أقرانه فى مدرسة القرية للتبارى مع تلاميذ الكُتَّاب فى حفظ القرآن[5]، وفيما بعد تزعم أنصار مدرسة المجددين فى الشعر (أى جماعة الديوان) ضد التقليديين من أنصار الرافعى بدار العلوم[6]. ثم اشترك بعد تخرجه فى تكوين «جماعة دار العلوم» التابعة للدار، التى أشرفت على إصدار «صحيفة دار العلوم»[7]. ومن داخل «دار العلوم» كانت له «جماعة» خاصة تضمه وعبد العزيز عتيق وفايد العمروسى، يحتسع أفرادها للاستماع إلى أشعار بعضهم البعض والتندر على غيرهم[8].

وكان سيد قطب فى انساءاته جسيعا متعصبا ومكافحا، ومعاديا للفرق

(١) ش. أ. ، مارس ١٩٤٢، سيد قطب،« طفولتنا المسروقة!!» (بتوقيع س ق.)، س٣، ع٣

(٢) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «نقطة البدء»، ع ٩٩٥.

(٣) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص ٩٣ -٤.

(٤) راجع الفصل الثانى، ص ص ٩٨ - ١٠٠.

(٥) س. ق. ،طفل من القرية، ص ٣٥.

(٦) الرسالة، ٤ يوليو ١٩٣٨، محمد رفيق اللبابيدى، «بين الرافعى والعقاد: على هامش المعركة»، س٦، ع٢٦١.

(٧) عادل حموده، سيد قطب: من القرية إلى المشنقة، تحقيق وثائقى، ط٣،دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص٥٠.

(٨) الأسبوع، ١٨نوفمبر ١٩٣٤، سيد قطب، «لجاجة أبى شادى وجماعته»، ع٥١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ٩١.

المنافسة. فنافح عن وضع مدرسى اللغة العربية داخل الوزارة(١)، وعن مرتبات المعلمين ووضعهم الاجتماعى(٢)، وعن خريجى دار العلوم بصفة خاصة فى مواجهة خريجى الأزهر والجامعة المصرية المنافسين(٣). وفى ذروة اهتماماته الجديدة بإحياء «العالم الإسلامى» وتغيير وجه الحياة فى البلاد، لا ينسى أن يرسل الخطابات من الولايات المتحدة مستفسرا وقلقا على أحوال خريجى الدار فى الوزارة وأحوال «الجماعة»(٤).

ومع ذلك فلم يكن سيد قطب زعيما حقيقيا بحال، وإنما كان له - على غرار العقاد - أصدقاء - أتباع يقعون تحت تأثير شخصيته المسيطرة، يتوسع بهم عالمه الخاص المغترب، على ذات نمط علاقته بإخوته. فلم يتول سيد قطب أى منصب فى جماعة دار العلوم، وفشل فى إدارة المجلات التى رأس تحريرها، وحين اختاره قادة تنظيم سرى مسلح للإخوان المسلمين موجها وقائدا (١٩٦٤-١٩٦٥)، تميزت قيادته العملية لهم بتضارب القرارات وعدم الدراية بأمور التنظيم، فى ذات الوقت الذى نجح فيه فى اجتذاب الولاء الشخصى لأغلب من احتك بهم من قياداته(٥).

وبمعنى آخر، كان سيد قطب يقدم نوعا من القدوة الشخصية، تعتمد على الإشعاع التلقائى لشخصيته ومواهبه، فضلا عن بريق أفكاره، دون أن يكون قادرا على توظيف هذه الجاذبية على نحو تنظيمى كقائد مسئول، يأخذ بعين الاعتبار ذوات الآخرين وقدراتهم.



خلف هذا الوجه المكافح، بسقطاته واندفاعاته وكبريائه الجريح، يكمن وجه آخر يعانى ويتألم، يقدمه سيد قطب فى شعره، وجه «الطفل المدلل»، الذى يشعر دائما بأنه لم ينل حقه، وأنه حرم من التعبير عن احتياجاته، ودفع دفعا إلى ملابسة

(١) عزا سيد قطب اضطهاد مدرسى اللغة العربية إلى تغلغل النفوذ البريطانى فى الوزارة. العالم العربى، ١٠ مايو ١٩٤٧، «الإنجليز السر!!» (دون توقيع)، س١، ع٢

(٢) راجع: الفصل الثانى، ص ص ٩٨ - ١٠٠.

(٣) صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، «مستقبل الثقافة فى مصر»، س٥، ع٤. وجميعهم يتنافسون على وظيفة «مدرس لغة عربية» بوزارة المعارف.

(٤) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكى، «سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل»، س٩٤.

(٥) راجع هذا الفصل، ص ص ٧٩ - ٨٠

الرجولة مبكرا. وقد عبّر سيد قطب - كما سبق أن ذكرنا - فى عديد من قصائده عن حنينه الأبدى لطفولته، وللريف، ونقمته على حياته الشقية بعد تلك المرحلة من عمره[1]، التى لم يكن الكفاح الشاق سوى واحد من جوانبها الموحشة، وليس أهمها، فالجو المسيطر هو الشعور العميق بالوحدة وسط عالم موحش، يتجسد فى نظره فى أناس فاقدى الشعور، حسيين، وفى عالم لا يوجد فيه صديق حقيقى، وحتى إذا وجد الأصدقاء، فإنهم لا يفلحون فى انتزاعه من إحساسه الداخلى بالغربة[2]. وإذا كان سيد قطب يشعر بحياته كدحا متصلا ضاع فيه الشباب[3]، فإن هذا العالم الذى يكدح فيه لا معنى له ولا هدف، عالم يمضى فيه الإنسان مسخرا كالرقيق، تتلاعب به وبمشاعره أقدار عابثة لاهية[4]، عالم يبدو أحيانا من جراء ذلك ميتا باعثا على السأم القاتل[5].

وهكذا كان العالم الداخلى لسيد قطب عالما يسيطر عليه الشعور بالظلم والغربة والإحساس الداخلى بالسمو فوق الوسط المحيط، الذى نسبت إليه وحده جميع الآلام. فالعالم الخارجى عالم عدوانى فج، يعتدى على ذات الشاعر الحساسة، ويضطهده كما يضطهد موهبته، ومن هنا يحتفى سيد قطب وسط هذا العالم الموحش بشىء واحد: شعره .. موهبته، التى قد يتألم من شقوته بها، لأنها تنبع من نفسه الحساسة المرهفة التى تصيبه بآلام عميقة من ظروف الحياة التى قد لا تؤلم سواه من النفوس[6]، إلا أنه يظل معتزا بها وبنفسه الحساسة رغم الشقاء[7].. وما شعره وما موهبته إلا خلاصة هذه الآلام والمشاعر

(١) راجع قصائده: عهد الصغر، جولة فى أعماق الماضى، الماضى، رثاء عهد، عهد ذاهب، ليلات فى الريف، العودة إلى الريف، الليلات المبعوثة، ريحانتى الأولى، بين الطلال: س. ق.، ديوان سيد قطب، صفحات ٧٣ - ٩٠، ١١٨ - ٩. وقد نشرت هذه القصائد جميعا بين عامى ١٩٢٨ و١٩٣٤، عدا قصيدة «ريحانتى الأولى» التى نشرت عام١٩٣٧.

(٢) راجع قصائده: عزلة فى ثورة، اضطراب حانق، الصديق المفقود، غريب: نفس المصدر، ص ص ٣٩-٤٣، ص ص ٥٦-٧، ص٦٣. وقد نشرت هذه القصائد جميعا بين عامى ١٩٢٩ و١٩٣٤.

(٣) راجع قصيدتيه:إلى الثلاثين، حطى الزمن الوثاب: نفس المصدر، ص ص ٦٦ - ٨. وقد نشرت كلتاهما عام ١٩٣٧.

(٤) راجع قصائده: سخرية الأقدار، فى الصحراء، يوم خريف، السر، القطيع، قافلة الرقيق، أقدام فى الرمال: نفس المصدر، صفحات ٥٥، ١١٥، ١٢٤، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٧، ٢٣٨. وباستثناء القصيدتين الأخيرتين اللتان نشرتا عام ١٩٤٦، واللتان تحملان ذروة شعوره بعبث الحياة ووطأتها واستعبادها للبشر، نشرت باقى القصائد بين عام ١٩٢٩ و١٩٣٥.

(٥) راجع قصيدتيه: خراب، خريف الحياة: نفس المصدر، ص ص ٥٨ - ٩.

(٦) راجع قصيدته. سعادة الشعراء: نفس المصدر، ص ٥٣

(٧) راجع قصيدته: التجارب: نفس المصدر، ص ١٢٩.

العميقة بالوحدة والاغتراب واللاهدف...



أما لهذه الوحدة القاتلة من نهاية .. أما من صلة أخرى ممكنة بالعالم غير مقاومة الاضطهاد ومحاولة التفرد وتحقيق العظمة؟ نعم .. فمن قلب هذا العالم الموحش تقتحم حياته فجأة فتاة قاهرية متحررة تركت أثرا عميقا فى حياته. كان ذلك على الأرجح وهو فى أواخر العقد الثالث من عمره[1]، وظل سيد قطب يصارع ذلك الأثر ويعبر عنه فى قصائده إلى بداية مرحلته الإسلامية، حين استطاع أخيرا أن يتصالح بشكل ما معه، فينشر قصة ذلك الصراع الداخلى العنيف[2].

قبلها .. «كانت تربيته الأولى فى بيئة محافظة متطهرة، وكان قد انصرف فى حياته إلى نوع من الجد لا يسمح له بالعبث، وكان الشعر والفن قد صانا خياله من التلوث، وكان هذا كله يبعده عن المرأة ويصيبه بلون من الربكة والاضطراب حين يلقاها وجها لوجه، أيا كانت طبقتها وسنها»[3].. معها .. أتيح له أخيرا أن يفرح، وأن يروى «ظمأ السنين» بمرحها، وفتنتها أيضا.وبدلا من أن يحيا «كالأجير المتعب» حياة لا معنى لها، أصبح للحياة معنى ولموقعه فيها مغزى..بل أنها «منحته ماضيه».. ماضيه الطفولى الغالى الذى حرم منه، و«مستقبله» أيضا[4].

ومن فوق قمة أنشودة الفرح بالحياة، فى علاقة استمرت سنتين قبل الخطوبة،

---

(١) رجحت هذا التاريخ بناء على طبيعة أشعار عام ١٩٣٤ لسيد قطب .. وثمة أشعار أسبق تعبر عن مشاعر الحب، غير أنها ذات طبيعة أبسط، منها: مدأت يا قلب، نظرة موحشة، صوت، هى أنت، أحبك: نفس المصدر، ص ١٠٧، ص ١٥٤، ص ١٥٨، ص ١٦٠، ص١٦٢. وجميعها نشرت عامى ١٩٢٩و ١٩٣٠ وربما تدل على علاقة أسبق، وأقل أثرا

(٢) فى قصته المنشورة عام ١٩٤٧: «أشواك» ورغم أنها قصة فنية، إلا أن العين لا تخطئ طابعها كسيرة ذاتية، سواء فى أسلوبها أو إهدائها الصريح الذى كان «إلى التى خاضت معى فى الأشواك، فدميت ودميت ... ثم سارت فى طريق وسرت فى طريق: جريحين بعد المعركة، لا نفسى إلى قرار ولا نفسها إلى استقرار» :س. ق.، أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د. ت ، الإهداء.وثمة أيضا شواهد داخلية عديدة، مثل مترو النزاحى (وكان يسكن فى حلوان) وكونه شاعرا أو أديبا مرموقا (ونحن نعرف رأيه فى نفسه) حتى أن المرء يمكن أن يخمن أنها كانت تسكن ضاحية الزيتون، مقر إقامة خاله.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٩.

(٤) راجع قصائده: حدثينى، الطامنة، لماذا أحبك؟، رسول الحياة، المعجزة، الحياة الغالية، الكون الجديد، حب الشكور: س. ق.، ديوان سيد قطب، صفحات ١٦٦ - ٩٧. وقد نشرت جميعا عام ١٩٣٤.

تهوى به حبيبته إلى حضيض الشك واليأس، فتصارحه يوم خطوبته لها - وربما كان اختيار هذا التوقيت مبالغة أدبية - بأنها لازالت تحمل مشاعر حب تجاه جار كانت تعرفه .. ووفقا لسيد قطب، فإنها بعد شد وجذب، اختارته هو، وقررت أن تربط حياتها به، واعتبرته رجلها الوحيد. غير أن سيد قطب ذاته لم يستطع أن يتخلص من الشكوك حيالها، وعانى التمزق بين تقاليده الصعيدية ومشاعره ومثله المكتسبة: «تراه أخطأ الطريق فطلب الحورية العذراء المغمضة العينين فى بنت من بنات القاهرة، أم تراه أخطأ الطريق من أوله فطلب حياة زوجية لا تصلح له بحال؟»[1]. والمشكلة أعقد من ذلك، فسيد قطب ذاته لم يعد ذلك الريفى الصعيدى الذى أتى إلى القاهرة عام ١٩٢١، وإنما أصبح ذلك المثقف ذا الميول الغربية .. وليس من الغريب إذن أنه كان يتطلب أيضا فى حوريته «مغمضة العينين» التى سيقودها إلى «العش المسحور»[2]، أن تكون مثقفة قارئة،على دراية بالمسائل «النفسية»[3].

وبعد شد وجذب طويلين بين تكركه وكرامتها، انتهيا إلى الانفصال. ورغم أن الحياة لم تجمعهما بعد ذلك إلا فى لقاءات قصيرة معدودة، فقد ظلت أصداء التجربة تتردد فى شعره إلى منتصف الأربعينات.. وظلت مشاعره تجاهها، على آلامها، تمثل فى نفسه معانى الحيوية والإقبال على الحياة وصحوة الشعور بها[4]، وظل نجاحه فى التغلب على آلامه، والتخلص من هذه المشاعر، قرين الشعور بموت نفسه وخرابها[5]. غير أن سيد قطب «نجح» فى نهاية المطاف فى التغلب على آلام هذه التجربة العميقة، حين حوّل حبه إلى علاقة داخلية بينه وبين نفسه، تصور هذه النفس فى أفضل أحوالها نشاطا وسموا[6]، ومن ثم، انتهى به المطاف إلى وحدة انعزالية داخلية أكثر عمقا، حيث حلّت ذاته محل الحبيبة التى ضاعت .. ولم تحل

(١) س. ق.، أشواك، ص ٧٧.

(٢) نفس المصدر: ص١٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٦٨.

(٤) راجع قصائده: أكذوبة السلوان (١٩٤١)، حلم الفجر (١٩٤٤)، انتهينا (١٩٤٥): س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٢١٣ - ٤، ص ص ٢٢١-٣.

(٥) راجع قصيدته: نهاية المطاف (١٩٤٥): نفس المصدر، ص ص ٦٩ - ٧٠.

(٦) الرسالة، ٢٩ مايو ١٩٤٤، سيد قطب، «مع نفسى»، س١٢، ع ٥٩٦. يقول: «لست أنت التى أريد يا فتاة ... إنما أريد ذلك الفتى الحالم الذى كان يحيل حقيقتك المجسمة إلى رؤيا مجنحة».أيضا قصيدته: حلم الحياة (١٩٤٣): س. ق.،ديوان سيد قطب، ص ص ٢١٥ - ٦.

محلها أخرى إلى نهاية حياته[١]، ليضاف إلى حرماناته الحرمان من الرفيقة والأبناء[٢]. وبدلا من هؤلاء جميعا هناك قطته «نوسة»، التي صحبته إثنى عشر عاما وكانت عنده الكائن الوحيد الذى أخلص له أتم الإخلاص[٣].

وهكذا كان فشل سيد قطب فى أعمق تجاربه الإنسانية محملا بمعانى الفشل فى التأقلم مع حياة المدينة، من خلال واحدة من بناتها، أكثر تشربا بقيمها المتحررة نسبيا، وكانت أزمته وتمزقاته تعبيرا عن صراع داخلى بين هذا الميل إلى التأقلم، وتبنى مفاهيم الحضارة الحديثة - فى إطار محافظ رغم ذلك - وبين النزعة الصعيدية التقليدية فى رؤيتها للمرأة ومعايير الحكم على أخلاقها. وفى قصته «أشواك»، لم ينته سيد قطب إلى إدانة حبيبته، وإنما حاول أن يحلل هذا الخلاف بينهما ،ويقدم صورة لمشاعرهما المتضاربة. وقد عبَّر سيد قطب فى أحد مقالاته[٤]، عن الحيرة التى يقع فيها هو وأمثاله وتردده بين الطريقة التقليدية لاختيار الزوجة والطريقة العصرية المبنية على الاختيار الشخصى.

وفيما بعد، كان باستطاعة سيد قطب أن يواجه الثمن الفادح لنشاطه السياسى خفيفا لا تعوقه أسرة أو أطفال، وكان باستطاعته أيضا أن يفنى روحه كلها فى مهمته التى حددها لنفسه، عبادة الله، عبادة مجردة من كل ما هو شخصى.. تقريبا.

وفى نهاية المطاف، فى أعماق السجن، كان سيد قطب يتحدث عن الزواج باعتباره علاقة قائمة على الواجب، متفرعة عن مبدأ طاعة الله، قائمة على وحدة العقيدة، وخالية من كل طابع شخصى[٥].



(١) يذكر الباحث صلاح عبد الفتاح الخالدى، نقلا عن محمد قطب، أن سيد قطب قام بعد انتهاء تجربته هذه بأكثر من محاولة للزواج ولم يوفق: المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) تعبر قصة قصيرة لسيد قطب نشرت عام ١٩٤١، عن رثائه لذاته، وتنبؤه بمستقبله بغير زوجه أو أولاد، صديقا لأرفف كتبه، محروما من «اللثغة المحبوبة: بابا» التى لا تساويها «هتافات الجماهير جميعا»: ش.أ.، ديسمبر ١٩٤١ ،سيد قطب،«الخريف» ،س٢، ع٢.

(٣) راجع قصيدته: نوسة (١٩٤٢)، ويحكى فيها كيف صحبته قطته إثنى عشر عاما، كانت له فيها طيف البنين وأقرب المقربين: س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٧١-٣.

(٤) ش. أ.، يونيه ١٩٤٠، سيد قطب، «ضريبة التطور»، س١، ع٦. وهو يصف هذه الحيرة بأنها «جحيم التطور الذى يعيشه هذا الجيل».

(٥) س. ق.، ظلال، مج ٢، ص ص ٦٢٠ - ١.

يضاف إلى هذا، أن سيد قطب لم يستطع بعد أزمة انتقاله إلى المدينة، أن يواصل سيرا هادئا نحو مكانة عليا فى مجال الأدب والفن. ففى أتون التحولات السياسية والفكرية والاقتصادية التى مرت بها البلاد أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية[1]، كان قلق سيد قطب العنيف يتحول إلى تمرد، شمل العقاد ومدرسته، والنظام السياسى والاجتماعى، والحضارة الأوربية، لينتهى به المطاف قطبا فكريا لتيار الإسلام السياسى، بعد أن أصبح كاتبا سياسيا وأيديولوجيا، وتخلى عن الشعر والنقد الأدبى. وعلى خلاف الانطباع الشائع، فقد كانت هذه التحولات أعمق وأسبق من رحلته إلى الولايات المتحدة الامريكية بين عامى ١٩٤٨ و١٩٥٠، وكانت متعددة الجوانب. ومن هنا سوف يتطلب تحليلها صبر القارئ وهو يتابع محاولتنا لرصد مختلف جوانب ومستويات هذا التحول الجوهرى، الذى أنتج مفكر الأصولية الإسلامية الراديكالية: سيد قطب.



فى عام ١٩٤٣، يفصح سيد قطب عن قلق هائل إزاء مدرسة العقاد فى الشعر، والمدرسة الرومانسية عموما من حيث تمحورها حول التعبير عن ذات الشاعر: «إننى فى حاجة لمن يرد علىّ إيمانى بشعر الحالات النفسية ... الذى أصبحت أراه محدود الآفاق ... أريد الانسياب فى الطبيعة ...أريد ألا أحس بالقصد والغاية...إننى أكره الوعى لأنه نوع من الحدود. وأنكر شعرى وشعر الكثيرين لأننى لا أجد فيه ما أريد»[2]. وبعد عامين، أصبحت رسالة الشعر عنده «غناء مطلقا بما فى النفس» اتساقا مع الحياة ذاتها.. «فالحياة ما هى إلا انفعالات واستجابات وعواطف وحالات نفسية» .. أما الافكار والمعانى - روح المدرسة العقادية - فليست سوى «بلورات صغيرة على سطح الحياة»، بلورات تعوق جريان الحياة[3]، وهكذا يتمرد الشاعر، أو بالأدق الناقد، على قوقعة «الإنسان الممتاز»

(١) شملت تحولات ما بعد الحرب على المستوى السياسى عودة الجماهير إلى ساحة العمل السياسى، كأثر لتراكمات معاناة الحرب ومتاعب النظام القائم، وتراكم الإحباط إزاء وضع المشكلة الوطنية، مشكلة تحقيق الاستقلال.

(٢) الرسالة، ٦ ديسمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «فى التيه»، س١١، ع ٥٤٤. والعنوان نفسه دال بما يكفى.

(٣) س. ق.، كتب وشخصيات، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦، ص ص ٥١-٢. ويؤكد هنا أيضا أن الإنسان الراقى هو العميق الحس، وليس هو الذى تستهويه المعانى المجردة: نفس المصدر، ص ص ٧٣-٤.

الذى له «عالم خاص»، ويكسرها راغبا فى الفناء فى العالم، والحياة من خلاله وبه.

وهكذا يواجه سيد قطب الأفق المحدود للرومانسية الأدبية كما كان يفهمها، ويكون الحل المبدئى الذى يقدمه هو التخلص من العقل العقادى بحثا عن مزيد من الشاعرية فى تلقائية انفعالية تتجاوب بشكل حدسى محض مع العالم. وهكذا يفضى به تمرده المبدئى إلى التخلى عن التعبير عن حالاته النفسية، والاتجاه إلى إضفاء طابع رومانتيكى شامل على العالم، يقوم على نوع من التوحد الصوفى الوجدانى. وهو تحول يمكن أن نسميه **التموضع الصوفى للرومانسية**.

وهكذا راح سيد قطب ينظر مشدوها إلى تاريخه الأدبى ويعلق عليه قائلا: «أنفقت شطرا من حياتى وأنا أقول الشعر لا أفرق فيه بين الفكرة الجميلة الشعرية أعتنقها مذهبا، والإحساس الشعرى الجسيل ينبض به شعورى»[1]. واقترن ذلك التحول بهجوم متزايد على العقاد - رمز العقلانية المرفوضة. وهكذا راح سيد قطب يؤكد له عام ١٩٤٨ أن «الإحساس العظيم - لا الفكرة العظيمة - هو الذى ينشئ شعرا خالدا»[2]، ويدعو إلى الجمع بين الاهتمام بالقيم التعبيرية على طريقة المدرسة الكلاسيكية، والاهتمام بالقيم الشعورية على طريقة مدرسة المجددين، مع التخلص من المغالاة فى النزعة العقلية العقادية[3].

وبينما كان التلميذ يندفع نحو التمرد، كان الأستاذ يندفع نحو المحافظة، ويشترك فى مشروع أمريكى لإصدار عدد من الكتب المناهضة للشيوعية. ويصطدم الطرفان،إذ يعتقد التلميذ أن أستاذه قد هاجمه، بسبب هجومه المستمر على الاستعمار الغربى والحضارة الغربية[4]، دون ذكر اسمه، متهما إياه بالترويج بهذه الطريقة للشيوعية[5]. وفى رد غير مباشر، يكتب سيد قطب عام ١٩٤٧ متهما «شيوخ الأدب» بالدعاية لقضية المستعمرين، والتخلى عن الشعوب والعداء للعدالة الاجتماعية، وخدمة الأحزاب التائمة التى لا يمكن أن توصف بالوطنية، جريا وراء المال[6].

(١) الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «رأى فى الشعر. بمناسبة لزوميات مخيمر»، مج٥، ج٢.

(٢) نفس المصدر

(٣) س. ق.،النقد الأدبى أصوله ومناهجه، دار الشروق، د.ت.، ص٤١.

(٤) حول هذا الهجوم على الغرب: راجع الفصل الثالث، ص٩٣.

(٥) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٩. حيث يشير إلى مقال «إرادة الغفلة» للعقاد، باعتباره - على لسان محمد قطب - مرحها بطريق غير مباشر لسيد قطب. راجع المقال فى: الرسالة، ١٨مارس ١٩٤٦، س١٤، ع٦٦٣.

(٦) العالم العربى، ١٠ أبريل ١٩٤٧، سيد قطب، «الضمير الأدبى فى مصر- شبان وشيوخ»،س١، ع٤.

وإلى جانب الخلاف الأدبى والسياسى، كان ثمة مرارة شخصية، عبر عنها سيد قطب صراحة بعد أعوام كما يلى: «لقد كنت مريدا بكل معنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين» - ولكن هذا الرجل، وجيل الأساتذة كله، لم يقدموا كلمة تشجيع مكتوبة لهذا المريد المتفانى، حين بدأ ينشر كتبه المتتالية، بدءا من عام ١٩٤٥ .. كلمة انتظرها كثيرا ولم ينلها[١]. وزاد الطين بلة أن رفض العقاد أن يكتب مقدمة لأحد كتبه، فكان أن قاطع سيد قطب ندوة العقاد[٢]، شاعرا بالمرارة والظلم ونوع من الغدر، وكان ذلك ما جعله ينتقل من مستوى الخلاف الأدبى مع العقاد[٣]، إلى درجة السخرية من عالم العقاد الشعرى[٤]، ثم الطعن فى طريقته فى ترجمة الشخصيات[٥]، التى كان معجبا بها من قبل أيما إعجاب[٦].

وهكذا فقد سيد قطب «إلهه» ومثله الأعلى. وفيما بعد - بعد تحوله الإسلامى- صار يتحدث عن «جوعة الإيمان»، وعن حاجة الإنسان الملحة إلى إله يعصمه من عبادة البشر الفانين.

وقد نسب إلى هذا «الغدر» من جانب «الحكومة الأدبية» هجر سيد قطب للشعر والنقد الأدبى[٧]، ثم تحوله الإسلامى. والمسألة ليست بهذه البساطة.. فمن جهة أولى، كان تمرد سيد قطب على النزعة العقلانية العقادية - والعقاد هو أحد أقطاب الحكومة الأدبية - أسبق من خيبة الأمل هذه. ومن جهة أخرى فقد نجح سيد قطب عبر سلسلة كتبه التى نشرها بين عامى ١٩٤٥ و١٩٤٨ فى إثبات وجوده

(١) الثقافة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «إلى أستاذنا الدكتور أحمد أمين»، س ١٣، ع ٦٦٣.

(٢) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، «سيد قطب بين النقد الأدبى وجاهلية القرن العشرين»، س٩٤. والكتاب على الأرجح هو «مشاهد القيامة فى القرآن»، الصادر عام ١٩٤٧، فحتى صدور كتاب: «الأطياف الأربعة» عام ١٩٤٦، كان سيد قطب لازال يسمى العقاد: كاتب الشرق الأول. راجع الإهداء على النسخة المودعة بمكتبة العقاد الخاصة بقاعة المكتبات الخاصة بدار الكتب.

(٣) فى عام ١٩٤٦، كان خلافه مع العقاد لازال محتملا، قابلا للصياغة فى عبارة كهذه: أنه خلاف حول «تعريف الشعر وتذوقه»، ومجرد اختلاف بين شخصية وشخصية، «ولو كانت شخصيتى التلميذ والأستاذ»، فيؤكد على استقلاله واختلافه مع الاحتفاظ بالأستاذية للعقاد: الرسالة، ٦ أغسطس ١٩٤٦، سيد قطب، «حول كتب وشخصيات»، س١٤، ع٦٨٣

(٤) س. ق.، النقد الأدبى أصوله ومناهجه، ص ٦٧؛ الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «رأى فى الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر»، مج٥، ج٢. حيث يدعو ساخرا إلى جمع ما للعقاد من شعر متناثر فى دواوينه على حدة ونقل الباقى إلى كتب النثر.

(٥) س. ق.، المصدر السابق، ص ص ٨٩ - ٩٠. والكتاب صادر عام ١٩٤٨.

(٦) الرسالة، ٢٢ يونيه ١٩٤٢، «كتب وشخصيات»، س١٠، ع٤٦٨.

(٧) على شلش، المرجع السابق، ص ص ٩٠ - ٧.

على ساحة النقد الأدبى، خصوصا حين تصدى للدراسة الأدبيـة للقرآن بفكرة مبتكرة، وبعد أن جمع مجموعة مختارة من مقالاته فى النقد الأدبى فى كتاب واحد. فضلا عن الاعتراف الضمنى بمكانته فى توليه كتابة افتتاحية مجلة «الرسالة» الشهيرة عددا بعد عدد بدءا من سبتمبر ١٩٤٦.

وفضلا عن ذلك فإن هذا التفسير يتجاهل جوانب أكثر محورية فى تحول سيد قطب، منها تحوله الصوفى الذى لمسنا بوادره قبل قليل، والذى أشار إليه هو نفسه تحت مسمى الاهتمام «بالروح»[١]، وعلاقة ذلك بالأزمة العامة للإنتليجنسيا العقلانية التى بنت أفكارها حول شعارات ثورة ١٩١٩ وتمهيدات جيل أحمد لطفى السيد، والتى دخلت فى أزمة عميقة مع انفجار الحركة الجماهيرية عام ١٩٤٥، وانفضاض الجمهور من حول حزب الوفد، حامل لواء الليبرالية المجردة من كل محتوى اجتماعى، والمستبعدة عمليا للجماهير.

أما بالنسبة لمسألة إهمال «الحكومة الأدبية» لأعماله، فيبدو أن سيد قطب ذاته يتحمل قسطا من المسئولية عن هذا الإهمال بسبب المظهر الذى حرص عليه منذ صغره، مظهر الاستقلال والقدرة على تصدر الصفوف، وتزكية نفسه بنفسه، كما لو كان فى غير حاجة إلى تشجيع.



بعد قليل، نشر سيد قطب عددا من كتبه، ولم يعد بالفعل بحاجة إلى تشجيع «الحكومة الأدبية»[٢]، ولكن تحوله لم يتوقف .. ذلك أن تمرده على مدرسة العقاد لم يكن سوى مظهر من مظاهر تحوله الكبير فى مواقفه وأحاسيسه، ولا أدل على ذلك من حقيقة أن سيد قطب، على تمرده على العقاد ومدرسته، لم ينتج شعرا يمثل هذا الذى دعا إليه من «غناء مطلق بما فى النفس»، وما أنتجه من شعر قليل[٣]، لا يشبه بأى حال شعر طاغور الذى أصبح معبود سيد قطب الجديد حال

(١) أبو الحسن على الحسنى الندوى، المصدر السابق، ص ٨٨.

(٢) التعبير لعلى شلش، أشار به إلى أقطاب الحياة الأدبية الذين يكون لكلمتهم مدحا وذما ثقل خاص فى الحياة الأدبية تزكى أو تمحق المواهب الصاعدة: المرجع السابق، ص٩٢.

(٣) يذكر الباحث عبد الباقى محمد حسين (المرجع السابق، ص ١٣٨)، أن شاعرية سيد قطب بدأت فى النضوب منذ بداية الأربعينات، وقلت قصائده المنشورة تباعا حتى توقفت تماما عام ١٩٥٠.

خروجه على مدرسة العقاد[1]. وسرعان ما توقف إنتاجه فى النقد الأدبى أيضا[2].

لقد كانت سنوات ١٩٤٣ - ١٩٤٨، سنوات جديدة للتكوين فى حياة سيد قطب، انطفأت فيها جذوة حبه القديم، وموهبته الشعرية، واهتماماته النقدية. فقد فيها باختياره صلته بالعقاد وانطلق جائعا يبحث عن «الانسياب فى الطبيعة»، فى منحى شبه صوفى، لم يكن ليكفيه إشباعا قطع صلته بالعقاد.

كان ثمة موت وميلاد ..

فى نهاية «فترة التكوين» وفى أثناء رحلته فى الولايات المتحدة عبر سيد قطب عن أحد جوانب هذا الانتقال الكبير، فكتب عن الرغبة التى تملكته فى تحقيق شىء أكبر من مجرد الكتابة: «الرغبة فى تحقيق الأحلام والمثل والمبادئ فى واقع الحياة كما هى محققة فى واقع الشعور»، والبحث عن «الصدق الذى يدفع بالكلمة المكتوبة أو المنطوقة لتتحول إلى كائن حى يدب على الأرض أو يواجه العين والحس فى صورة عمل». لقد تحولت سريعا الرغبة «فى الانسياب فى الطبيعة» إلى «الانسياب» الفعال المتمرد «فى المجتمع» .. ولم يعد المثل الأعلى هو طاغور، وإنما أصبح مطلوبا من الأدب ألا يكون «شيئا بذاته غير (أى منفصلا عن) ملابسات الحياة الواقعة»[3]. متسقا فى ذلك مع منحى تحوله الروحى الذى بات يرمى إلى إضفاء طابع رومانتيكى على العالم كله، وبالتالى الطموح إلى «**فعل رومانتيكى**».

ولم تختف النزعة شبه الصوفية، ولكنها أصبحت تتجه إلى الرسائل الشخصية، التى أصبح سيد قطب يحس فيها «من الصدق والإخلاص والبساطة ما لا أحسه لكثير من المنشور»[4]. وهكذا لم يعد سيد قطب تلك الرسالة التى تتحرق إلى إبلاغ ذاتها وآلامها للعالم.. وإنما تنشطر الرسالة إلى كفاح سياسى عملى واسع النطاق والأهداف، وإلى نزعة شبه صوفية، واستمر الحال على هذا النحو حتى اندمجا فى مهمة الدعوة الإسلامية.

إن سيد قطب، وقد أصبح يتطلع إلى الواقع الاجتماعى، لم تعد كلمة الفن والأدب تشبعه، ولم يعد القلق يرضيه، أصبح يبحث عن الراحة الداخلية والثبات

(١) أبو الحسن على الحسنى الندوى، المرجع السابق، ص٨٨.

(٢) لم يزد إنتاج سيد قطب فى النقد الأدبى بعد سفره إلى الولايات المتحدة فى أواخر عام ١٩٤٨عن بضع مقالات.

(٣) الكتاب، أبريل ١٩٥١، سيد قطب، «فى الأدب والحياة»، س ٦، ج٤، مج ١٠.

(٤) نفس المصدر.

وتحقيق الذات المباشر العملي، وكان أن حلت كلمة أخرى، هي الكلمة السياسية، محل كلمة الأدب والنقد واحتوت عالمه كله.

والكلمة السياسية فعل للحشد والتغيير .. وفي يد روح رومانتيكية تصبح كلمة حماسية رافضة، قاطعة في الحب والكره، على نحو ما سنرى في الفصل الثالث. ومن مزايا هذه الكلمة أنها تقضي على التوتر الداخلي، والإحساس بالعبث والعدمية والتردد واللاهدف، إذ تنقل التوترات للخارج، ويصبح فعل الإيمان السياسي خلاصاً، ونشراً لتوترات الروح الرومانتيكية على امتداد العالم الموضوعي.

لقد فقد سيد قطب الكثير، وكان يريد إشباعاً كاملا .. خلودا سرمديا: «حينما تكون لنا فكرة كبيرة نتوق إلى تحقيقها ... تبدو لنا الحياة شبه خالدة، وتتوارى فكرة الفناء من أحاسيسنا، ويبدو لنا الموت ذاته مرحلة من مراحل النمو والحياة ... عند ذلك تتبدى لنا الحياة فسيحة عميقة عظيمة، دون أن يشعرنا هذا بالصغر والضآلة»[1]. وعلى ذلك لم يكن التمييز الذي أجراه سيد قطب بين «الفكرة الكبيرة» و«الشعور الكبير» وهو ينفصل عن مدرسة العقاد سوى مرحلة انتقالية لإعادة اندماجهما في «تحقيق فكرة كبيرة في واقع الحياة»، وهو أفق يتجاوز بذاته نشاط الأدب.

وهكذا يكتب سيد قطب لتلميذه وصديقه الناقد أنور المعداوي من واشنطون عام ١٩٥٠، محددا اتجاهه الجديد: «تنتظر عودتي لآخذ مكاني في ميدان النقد الأدبي؟ أخشى أن أقول لك أن هذا لن يكون ... إنني سأخصص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل يستغرق أعمار كثيرين»[2] - برنامج كامل.. يشمل الإصلاح الاقتصادي والسياسي والثقافي على نحو ما سنرى. ورغم أن الحنين عاوده ذات مرة للكتابة في النقد الأدبي[3]، إلا أنه توقف فعليا بعد ذلك التاريخ، باستثناء ما قد يكون قد أضافه عن «الأدب الإسلامي» في طبعة «النقد الأدبي» المعدلة، الذي كان في الحقيقة نفيا لمفهوم الأدب، كمجال مستقل.

❖ ❖ ❖

(١) الكتاب، فبراير ١٩٥ ، سيد قطب، «أضواء من بعيد»، س ٥، ج ٢، مج ٩.

(٢) الكاتب، أغسطس ١٩٧٥، علي شلش، «أنور المعداوي في رسائل معاصريه»: رسالة سيد قطب إلى أنور المعداوي من واشنطون في ٦ مارس ١٩٥٠.

(٣) أحمد البدوي، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

لقد كان فعل الإيمان السياسى خلاصا لسيد قطب من حيرته، وكان أيضا استجابة لانتهاء الركود الذى خيم على الحياة السياسية المصرية لمدة طويلة. فللمرة الأولى أصبحت قضية العدالة الاجتماعية مثارة من خلال حركة جماهيرية واسعة، وللمرة الأولى تبدأ قضية الاستقلال فى تجاوز منهج التفاوض مع بريطانيا، واندفعت جموع صاخبة من الجماهير إلى الساحة، بمعتقداتها وأفكارها غير الليبرالية، وأصبح الأدب مجالا منزويا فى الحياة العامة، بل ويسعى على يد بعض المبدعين للارتباط بالحركة السياسية الصاعدة.

وفيما بعد، مع تمام تحوله الإسلامى الأصولى، ينقل سيد قطب الروح الرومانتيكية إلى تصوره الإسلامى، ويعيد النظر فى وضعية الشعر بمجملها: «يختفى (مع الإيمان) شعور كالشعور الذى عشته فى فترات الضياع والقلق قبل أن أحيا فى ظلال القرآن» (لاحظ هنا أن سيد قطب ينقل خبرته الأقدم ويربطها بالقرآن)، «وقبل أن يأخذ الله بيدى إلى ظله الكريم ...فأنا أعرف اليوم - ولله الحمد والمنة - أنه ليس هناك جهد غبين ... وأن المصير مرض، وأنه بين يدى عادل رحيم» ... «وهذا كسب ضخم فى عالم الشعور وفى عالم التفكير»، «كما أنه كسب ضخم فى عالم الجسد والأعصاب، فوق ما هو كسب ضخم فى مجال العمل والنشاط والتأثر والتأثير»[1]. وهكذا تقرر أيضا أن الشاعر ليس رائدا للبشرية، ولا صاحب عالم جديد: «لأن الشاعر يخلق حلما فى حسه ويقنع به. فأما الإسلام فيريد تحقيق الحلم ... ويحب للناس أن يواجهوا الواقع ولا يهربوا منه إلى الخيال المهوم»[2].

وهكذا تلبس الحلم الرومانتيكى بالإسلام، وتُرك الشعر جانبا. قبل ذلك بدأ سيد قطب فى محاولات إخضاع الأدب لرؤيته الرومانتيكية الإسلامية، فعاد من الولايات المتحدة ليحاكم الأدب المصرى بمجمله من وجهة نظر غير أدبية. وهكذا راح سيد قطب يعلن أن «الأدب قد مات» .. أما المبررات التى ساقها، فلا علاقة لها بالنقد الأدبى، وإنما بأخلاق الأدباء، حيث اتهمهم بأنهم أصبحوا ينشرون أعمالا رديئة لمجرد النشر، ويسعون خلف مصالحهم الشخصية ولا يراعون مصالح الوطن[3]. ولم تعد مهمته كناقد أدبى أن يتناول الأدب القائم بالفعل بالتحليل

(١) س. ق.، ظلال، ط ٩، دار الشروق ١٩٨٠، مج٦، ص ص ٣٣٥٢ -٣. والإشارة هنا إلى قصائده القديمة التى عبَّر فيها عن عبث الحياة.

(٢) نفس المصدر، مج ٥، ص٢٦٢١.

(٣) الرسالة،أعداد يوليو١٩٥١، سيد قطب،«هل الأدب قد مات؟»، سلسلة مقالات فى الأعداد ٩٣٩، ٩٤١، ٩٤٢.

والنقد، وإنما الدعاية إلى إنشاء «أدب اسلامى» ينبثق عن «التصور الإسلامى للكون والحياة»، مؤكدا أنه تصور «جدير بأن ينشئ أدبا عظيما أوسع رقعة وأبعد آمادا وأرفع آفاقا»[١]. وهكذا يتحول النقد الأدبى إلى فرع من فروع الدعوة الإسلامية. والواقع أن هذه المرحلة قد شهدت موجة جديدة متعددة الاتجاهات أطلق عليها محمد مندور فيما بعد مصطلح مرحلة «المنهج الأيديولوچى» فى النقد الأدبى، وهو ذلك النمط من النقد الأدبى الذى يبحث عن الدور الاجتماعى، وبالتحديد الأيديولوچى، للأدب، مثيرا «قضية الالتزام فى الأدب والفن»[٢]. وقد ميّز مندور داخله تيارا اشتراكيا وآخر وجوديا.

ومن قبل، كانت رؤية سيد قطب لرسالة النقد الأدبى هى «وضع الأسس وتشخيص المذاهب وتصوير أطوارها»، بالإضافة إلى - فى مجال النقد التطبيقى- تحديد جوهر - أو بتعبيره «مفتاح» - شخصية الأديب الكامنة وراء العمل، التزاما بالمفهوم الرومانسى عن العمل الأدبى باعتباره تعبيرا عن ذات الأديب[٣]. وهدفه من هذا النقد - وإن لم يكن هذا صحيحا فى نقده التطبيقى- تقديم صورة موضوعية للعمل الفنى[٤]. وإذا كان سيد قطب يؤكد فى ذات الوقت على وجود أثر للبيئة فى إنتاج الأديب، إلا أن هذا التأكيد لم يتعد رصد هذا الأثر كعامل من عوامل تشكيل شعور - أو لا شعور - الأديب[٥]، الذى هو مناط عمل الناقد.

والحال أن الذات الرومانتيكية التى أصبح سيد قطب ينتمى إليها، لم تعُد ذات الشاعر وعالمه، ولم تعد شخصيته وأصالتها هى مناط الاهتمام، وإنما أصبحت الذات الوطنية ذات الصبغة الإسلامية - الروحية المعادية للغرب هى الذات المنشودة، وعلى كل الذوات إذن أن تخضع لها خضوعا غير مشروط. ولم يكن الأمر كذلك من قبل: ففى سياق معركته مع الرافعيين دفاعا عن أستاذه، رفض

(١) س. ق.، النقد الأدبى، ص ٣، هـ ١. ويتضح من سياق الكتاب أن هذا الهامش، ومواضع أخرى تتعلق بما أسماه سيد قطب «الأدب الإسلامى» قد أضيفت إلى الطبعة الأصلية الصادرة عام ١٩٤٨، والتى لم أتمكن من العثور عليها لإجراء مقارنة دقيقة وفى هذا الهامش إشارة صريحة إلى أنه مضاف فى الطبعة الثانية.

(٢) محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، ص ص ٢٣٣ - ٦.

(٣) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ص ٥ -٦؛ الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «على هامش النقد: خواطر متساوقة فى النقد والأدب والأخلاق - ١ »، س ١٢، ع ٥٩٥.

(٤) س. ق.، المصدر السابق، الإهداء. والواقع أن سيد قطب كان انطباعيا فى نقده، يعتمد على ذوقه وحساسيته الأدبية المدربة راجع مثلا أحمد البدوى، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٥) حول مسألة أثر البيئة، راجع ربطه - اقتداء بالعقاد - بين البيئة الصحراوية، وما نسبه إلى الشعر الجاهلى من سطحية. مهمة الشاعر فى الحياة، ص ص ٧٥ - ٨، ص ٨٢.

سيد قطب تصوير المعركة بين الرافعي والعقاد على أنها معركة تدور حول الدين، كما رفض رؤية الرافعيين التي تؤكد على شمول الإسلام لكل جوانب الحياة، وبالتالي ضرورة وجود معيار ديني - أخلاقي يتبين به «الحق والصواب في مجال الفن»[1]. وبالمقابل أكد سيد قطب على ضرورة الفصل بين الدين والفن، على أساس أن الفنون «خاصة بالترجمة عن النفس الإنسانية وأحاسيسها وآمالها، وليس هذا من اتجاهات الدين إلا في الدائرة التي تهمه لإصلاح نفس الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد، على طريقته الخاصة»[2].

وفي ذروة انخراطه في قضايا الإصلاح الاجتماعي بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٥، رفض سيد قطب أيضا إخضاع الفنون لمطالب هذا الإصلاح، ووقائع الصراع «الأرضي»، مؤكدا أنه إذا كان ثمة وظيفة اجتماعية للفن فإنما تتلخص في أداء «وظيفته الفنية»، إن جاز التعبير، بالإفصاح عما في النفس الإنسانية من أشواق وتطلعات إلى ماهو أعلى من ضرورات العيش وأسمى من الواقع وأجمل منه[3]، وهي عنده تطلعات روحية ضرورية لكل عمل إصلاحي. بل أن الإصلاح الاجتماعي بالنسبة له ليس سوى أحد مظاهر تذوقه الجمالي للكون: «لو أنني قصرت همومي على الإصلاح الاجتماعي وحده لهبطت حرارة نفسي بعد حين ونضب معين الكتابة ومعين التوجيه، حين لا تمده روافد إنسانية أكبر من المجتمع وأشمل من الجيل»[4].

وفي عام ١٩٤٨، كان سد قطب مازال متشبثا بالنظرة الرومانسية للأدب، ولكنه صار يؤكد على أولوية صدق الشعور وحرارته وقوته، لا نوعه، متخليا بذلك عن تعصبه الأعمى للروح العقادية بالذات: فالنظرة المتفائلة تجاه الحياة أصبحت متساوية في الأصالة الأدبية مع النظرة المتشائمة[5]، وبالمقابل، لم يعد الأدب يحتوي العالم كله. أما في مرحلة «الأدب الإسلامي» - غير الموجود - فقد

---

(١) الرسالة، ١٥ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوي، «حول أدب الرافعي: بين القديم والجديد»، س ٦، ع ٢٦٧.

(٢) الرسالة، ١٨ يوليو ١٩٣٨، سيد قطب، «بين العقاد والرافعي: الدين والأدب»، س٦، ع ٢٦٣.

(٣) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ١٧٨ (ضمن المقال المخصص لنقد رواية «مليم الأكبر»، أولى الروايات التي عنيت بالصراع الطبقي في مصر)؛ ش. أ.، ديسمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «وظيفة الفن والصحافة في بناء المجتمع وتوجيهه»، س٤، ع١٢.

(٤) ش. أ.، مايو١٩٤٢، سيد قطب، «المجتمع والفنون» (بتوقيع س.ق.)، س٣، ع٥.

(٥) الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر»، س٣، ج٢، مج٥.

أصبحت الأولوية للمحتوى القيمى: فالأدب وسائر الفنون هى تعبير موح عن «قيم حية» تنبثق عن «تصور معين للحياة»[1]. أما عن المحتوى الإسلامى، فهو فى المقام الأول قيد أخلاقى ..فذلك النوع من الأدب - يقول سيد قطب - «لا يحفل كثيرا بتصوير لحظات الضعف البشرى ...فضلا عن أن يزينها»[2].. وهو قيد نابع من وظيفته الأيديولوچية التى تتمثل فى «تغيير الواقع وتحسينه،والإيحاء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة»[3]. فالمسألة مسألة خيارات أيديولوچية لا تتعلق باتجاه أدبى محدد، أو بنظرية فى الأدب. وفضلا عن ذلك يرصد سيد قطب منظورا مشابها، هو «الأدب أو الفن الموجه بالتفسير المادى للتاريخ»[4]. وهو لا يرفض هذا المنظور لأسباب أدبية، وإنما لدواع أيديولوچية.

ومع ذلك، ومثل كل مدارس المنهج الأيديولوچى، لابد فى نهاية المطاف من إعادة اعتبار ما للقيم الجمالية، وهكذا يستدرك سيد قطب مؤكدا أن «الخطب الوعظية» ليست هى سبيل الفنون الإسلامية، ومؤكدا مرة أخرى أن التعبير الفنى «لا يخرج عن كونه تعبيرا عن النفس»[5].. أما كيف يلتقى المنهج الأيديولوچى منطقيا بذلك النوع من الاستدراك، فتلك مشكلة لم يسبق حلها من قبل .. ولا من بعد!



وإذا كان تحول سيد قطب إلى العمل السياسى الإسلامى قد تضمن إدماج الأدب ضمن الأيديولوچية الإسلامية، فإن هذا التحول قد بدأ - من أحد وجوهه - باتجاهه إلى إدراج القرآن ضمن نشاطه فى النقد الأدبى. ففى عام ١٩٣٩، نشر سيد قطب مقالا ضافيا عن «التصوير الفنى فى القرآن الكريم» تناول فيه القرآن ككتاب أدبى[6]، وانتهى فيه إلى تصنيف أسلوب القرآن ضمن المدرسة «الرومانتيكية الخفيفة»، أى غير المغرقة فى البعد عن المحسوس[7] - وانقضت

(١) س. ق.، فى التاريخ: فكرة ومنهاج، ط ٩، دار الشروق ١٩٩١، ص١١.
(٢) نفس المصدر، ص ص ١٥ - ٦.
(٣) س. ق.، العدالة، ط٧، دار الشروق ١٩٨١، ص٢٨٤.
(٤) نفس المصدر، ص ٢٨٥. والمقصود هنا هو مدرسة الواقعية الاشتراكية التى تبنتها الحكومات فى بلدان المعسكر الشرقى، والشيوعيون فى مختلف أنحاء العالم.
(٥) نفس المصدر، ص ص ٢٨٤ - ٥.
(٦) المقتطف، فبراير ١٩٣٩، مج ٩٤، ع٢.
(٧) المقتطف، مارس١٩٣٩، مج ٩٤، ع٣.

سنوات حتى أصدر كتابه «التصوير الفنى فى القرآن» عام ١٩٤٥، انتهى فيه إلى أن جمال أسلوب القرآن نابع من خاصية فى تعبيره الأدبى أسماها «التصوير الفنى»، وجدها منبثة فى كل آياته عدا التشريعات. وكان أثر هذه التجربة الأدبية عليه أن شهدت نفسه «مولد القرآن الكريم من جديد»[١]، قاصدا بذلك استعادة وتأصيل ما شعر به فى طفولته من لذة مبعثها صور القرآن الحسية[٢]. ويقرر سيد قطب أنه كتب أجزاء من الكتاب وهو «فى شبه نشوة أو فى شبه غيبوبة»[٣].

ويتحمس سيد قطب لأسلوب القرآن، ويدعو إلى نقل طريقته فى «التصوير الحسى» إلى عالم الأدب، واستبداله بأسلوب الشعر العباسى المتأثر بالفلسفة[٤]. غير أن الأثر الأساسى للقرآن على سيد قطب لا يكمن فى هذا الإعجاب المشبوب بالأسلوب، وإنما يكمن فى إدراكه الجديد للعقيدة والحس الدينى، الذى التقى مع اتجاهه الأدبى الحائر آنذاك، الباحث عن «الانسياب فى الطبيعة»، الكاره للعقل لأنه يقتل الشعور .. ففى ثنايا دراسته الأدبية للقرآن، يطرح سيد قطب تصوره الذى يقوم على أن القرآن يخاطب الوجدان عن طريق التصوير الحسى، ولا يخاطب العقل عن طريق الحجة والبرهان[٥] ، وهو ما يمكن أن نسميه **القراءة الرومانتيكية للقرآن**. ويتصدى سيد قطب للاتجاه العقلى المتوارث عن فكر الشيخ محمد عبده بخصوص هذه الجزئية[٦]، ويؤكد أن العقيدة تقوم فى النفس على أسس من «البداهة» و«البصيرة» و«الضمير الإنسانى» .. وبصفة خاصة «المجهول» الذى تفصل روعته بين العقيدة ومجرد الرأى البارد[٧]. وبعد سنتين، يؤكد سيد قطب أن طريقته فى فهم أسلوب القرآن الكريم هى الأصيلة لأنها كفيلة برد «القرآن فى إحساسنا جديدا كما تلقاه العرب أول مره **فسحروا به أجمعين**». **وهذا السحر** يتطلب استنقاذ القرآن من «ركام التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية والأسطورية»[٨] .. أى مجمل التراث

(١) س.ق.، التصوير الفنى فى القرآن، ص٨.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٥ - ٦.

(٣) س. ق.، النقد الأدبى، ص٣٦.

(٤) س. ق.، كتب وشخصيات، ص٤٢.

(٥) س. ق.، التصوير الفنى، ص ص ١٨١ -٢.

(٦) كان ممثل النظرة العقلية فى هذا الجدل عبد المنعم خلاف، الذى أكد أن القرآن يخاطب العقل بالمعلوم ولا يخاطب الوجدان بالمجهول: الرسالة،١٧ديسمبر ١٩٤٥، عبد المنعم خلاف، «العقل المؤمن، أو الدين عن طريق الفكر»، س١٣، ع٦٥٠.

(٧) الرسالة، ١٢ نوفمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «التصوير الفنى والعقيدة فى القرآن»، س١٣، ع ٦٤٥.

(٨) س. ق.، مشاهد القيامة فى القرآن، ص٩. أنظر أيضا:ص ٢٧٣. (التشديد من عندى).

العقلى العربى الذى بنى فوق القرآن.

لقد وجد سيد قطب فى «سحر القرآن»، تجسيما لهذا السحر الذى كان يبحث عنه منذ بدأ فترة اضطرابه وتحوله... والذى علق عليه أعرض الآمال، حين راح يؤكد أن «أبناء الفناء» ...«لن يصلوا إلى شئ إلا بالوجدان والخيال والأحلام»، تلك الأشعة السحرية «التى تكشف الآباد والآفاق وتنير للإنسانية»[1]. ويؤكد بالمقابل أن العقل الإنسانى «يسلبنا سعادة الإيمان ثم لا يعوضنا إلا بشقوة الشكوك»[2]. ويتطلع سيد قطب إلى سعادة ذلك الإنسان الأول، الذى لم تؤد به التجربة بعد إلى «عدم الانفعال بالحوادث» و«موت جزء من الحساسية» و«تجمد منطقة من الشعور»[3]. لقد كان سيد قطب فى فترة تحوله باحثا فى المقام الأول عن الإيمان.

ويتضح من هذ التشابه بين تعليق سيد قطب على إحساس هذا الإنسان الأول، وبين رغبته فى استعادة إحساس العرب الأولين بالقرآن، أنه يتجه بكل قواه للبحث عن «الحقيقة - السعادة» فى سحر الأصول القديمة، فى فجر الأشياء والعالم، فى نقاء فطرى أولى لا وجود له..تفيض روحه بحنين ملهوف للمطلق والمجهول والأبدى .. استجابة للروح الصوفية التى دفعت سيد قطب منذ عام ١٩٤٣ لأن يناجى إلهه كما يناجيه الصوفى:«أيهذا الإله العظيم .. إننى أحبك.أحبك لأنك «غير المحدود» الوحيد فى هذا الوجود. أحبك لأنك الأمل الإنسانى الوحيد، حين يضيق بالحدود!»[4]. غير أن إلهه هذا كان مازال إلها مجردا، غير مشخص، هو فكرة أو شعور .. أما الدين، فليس بعد سوى إحدى محاولات الإنسان - مثله مثل النسل والذكر والخيال - لضمان الخلود[5]. والعالم

(١) س. ق.، المدينة المسحورة (قصة خيالية)، دار الشروق د.ت.، ص ص ١٠ -١.

(٢) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٩١ (بقلم سيد قطب).

(٣) نفس المصدر، ص ص ١٨٤ -٥. ويمكن أن نجد لهذا الاتجاه لتقدير المجهول أصولا عند سيد قطب ترجع إلى عام ١٩٣٤، حين راح يفسر تطورات العلم الحديث من قبيل مبدأ عدم اليقين، ونظرية الاحتمالات بأن العلم «عاد يحسب للمجهول حسابا فى نتائجه»، ليستخلص من ذلك أن النفس -من باب أولى- ستظل أرحب من أن تحصرها وتحددها أية قوانين علمية: الأهرام، ٢٧ يونية ١٩٣٤، سيد قطب، «الكتب الجديدة فى عالم المدرسة»، ص٧.وهنا ينسى سيد قطب أن «العلم» إذا «أفلح أن يحسب للمجهول حسابا» فهذا يعنى أنه حوّله من مجهول إلى معلوم رغم أنه نوع مختلف من «المعلومية».

(٤) س. ق.، المصدر السابق، ص ١٨٧. وهذا النص، والذى قبله، يرجع زمن نشرهما الأول إلى عام ١٩٤٣ فى مقال نشر بالرسالة بعنوان: «فى التيه».

(٥) س، ق.، التصوير الفنى، ص ١٦٨.

الآخر مازال عنده مجرد فكرة، فجرتها فى الضمير الإنسانى الرغبات الإنسانية فى كل من الخلود والعدل. وهذه الرغبات ذاتها ليست عند سيد قطب قدرا إليها، وإنما فقط رغبات الإنسانية، وإن كانت تمتاز بأنها «هى الإنسانية فى أعمق أعماقها وأعلى آفاقها»[1]. فكان على تحوله إلى الإيمان القلبى بالإسلام أن ينتظر إلى مرحلة أخرى، يمكن فيها إدماج نشاط سيد قطب بكامله واتجاهات فكره جميعا فى الإسلام، بحيث يمكنه أن يحقق من خلاله حلمه الصوفى فى توحيد شتات نفسه والعالم فى هارمونية كاملة[2].



وإذا كانت هذه الصوفية الفكرية المجردة قد اقترنت بالرغبة الحادة فى العمل المباشر التى تغير المجتمع، وتخلق عالما محسوسا فى الواقع.. فقد اقترن ذلك جميعه بتمرد ناتج عن إحباط أصاب جهوده فى الإصلاح الاجتماعى من داخل النظام، التى بذلها خلال النصف الأول من الأربعينات، على أساس من إيمان قوى بالنظام القائم والعالم.

ففى تلك الفترة (١٩٤٠ - ١٩٤٥) تصدى سيد قطب من خلال أكثر من مائة مقال لمختلف مشكلات المجتمع المصرى من النواحى الاجتماعية والاقتصادية والتعليم، فى إطار العمل على إنهاض الروح الوطنية، ليرسم مشروعا لرفع البلاد إلى مصاف الدول المتقدمة. وقد أتيحت الفرصة لسيد قطب لتقديم إسهامه فى هذا المجال حين اشترك فى تحرير مجلة «الشؤون الاجتماعية» التى كانت تصدر عن وزارة الشؤون. وبدرجة أكبر أتاحت له الظروف الاقتراب الشديد من عبد الحميد عبد الحق، أحد وزراء هذه الوزارة، وتولى ما يشبه سلطة المتحدث باسم الوزارة فى المجلة، بصفة غير رسمية[3]. وحاول - من خلال ذلك - توجيه الوزارة إلى تبنى برنامج عام وشامل للإصلاح الاجتماعى، يعنى فى المقام الأول بتوفير حياة «آدمية» - بالمفاهيم المعاصرة - للطبقات الفقيرة باعتبارها عماد حياة البلاد،

(١) س. ق.، مشاهد القيامة، ص ص١٣ - ٤.

(٢) فيما بعد اتُّهم سيد قطب بتبنى نظرية «وحدة الوجود» التى تعد فى الفكر السنى انحرافا، بسبب بعض العبارات التي ساقها فى تفسيره «فى ظلال القرآن»، وخصوصا فى تفسير سورة الحديد وسورة الإخلاص؛ راجع: س. ق.، مقومات التصور الإسلامى، ط١، دار الشروق١٩٨٦، ص ص ٨ - ٩ (من مقدمة أخيه محمد قطب). وقد كتب سيد قطب مسودات بعض فصول الكتاب أثناء محاكمته عام ١٩٦٦.

(٣) راجع: الفصل الثانى، ص ص ٨٥ - ٦.

وتقليص الفوارق المادية والثقافية بين مختلف فئات المجتمع، وإنهاض الروح الوطنية، فضلا عن دعم «الأخلاق الحميدة»، بالمعنى التقليدى[1].

وربما يمكن إرجاع اهتمام سيد قطب بقضايا الإصلاح الاجتماعى إلى زمن احتكاكه فى طفولته بالفقر المدقع متجسدا فى عمال التراحيل الذين كانوا يفدون على قريته للعمل بها فى المواسم[2]. إذ ترك ذلك الاحتكاك فى نفسه أثرا عميقا من الشعور بالخجل مما يتمتع به من ظروف مواتية بالمقارنة بأحوالهم. وفيما بعد، صاغ هذا الشعور ووصف هذا التفاوت بأنه يجعل منه «سارقا لهؤلاء الغرب» (عمال التراحيل) «وأمثالهم من الملايين» .. حتى أنه «لو كان هناك قانون عادل لساقه إلى السجن»[3].

كما يمكن تبين بعض إرهاصات هذا الاهتمام فى كتاباته خلال الثلاثينات، حين كان سيد قطب يوجه سهام النقد بين حين وآخر إلى الأحوال الاجتماعية، الأخلاقية بصفة خاصة. وكان بمقدوره، وهو الذى رفض إخضاع الفن للدين أو مطالب المجتمع أو الأيديولوجيات، أن يكتب عام ١٩٣٤: «أنا رجل أبحث عن الأخلاق قبل كل شيء ... وما أتردد لحظة فى أن أضحى بنهضة الفنون إذا تعارضت مع كيان المجتمع»[4].

غير أن اهتمام سيد قطب المكثف بقضايا الإصلاح الاجتماعى بدءا من عام ١٩٤٠ لا يمكن فهمه بمعزل عن نشاط المثقفين المصريين الكبير فى هذا المجال، خصوصا بعد عام ١٩٣٦، وظهور الفكر الاشتراكى على الساحة، وطرح عدد من البرامج الليبرالية المحافظة للإصلاح الاجتماعى أنذاك.

وعلى أية حال، فقد وضع سيد قطب فكره الإصلاحى فى خدمة الدولة،التى اعتبرها وحدها القادرة على تحقيق الإصلاح بإعادة تنظيم كاملة وشاملة للمجتمع، على أسس عقلانية مجردة.وكما أن الشاعر «إنسان ممتاز»، فالدولة عنده هى «جهاز اجتماعى ممتاز» – إن جاز التعبير – يحلق فوق أطماع مختلف الطبقات الاجتماعية ليعبر عن «الصالح العام»، والمصلحة الكلية للمجتمع فى صراعه من

---

(١) راجع : الفصل الثانى، ص ص ٨٨ – ٩.

(٢) س. ق.، طفل من القرية، ص ١٥٩.

(٣) نفس المصدر،ص ص ١٧٠ – ١.

(٤) الأسبوع،٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيد قطب، «معركة النقد الأدبى ودوافعها الأصيلة –١»،ع٣١. وهو بداية سلسلة من المقالات التى هاجمت المصالح والحزازات الشخصية التى تكمن وراء المعارك التى تثار فى ميدان النقد الأدبى.

أجل النهضة، التى اعتبرها سيد قطب مرادفة لارتفاع مستوى الجماهير الفقيرة الصحى والاقتصادى والثقافى على نمط مشابه للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة[١].

غير أن تجربته العملية أفضت به فى النهاية إلى إدراك عمق ارتباط الدولة القائمة بمصالح الطبقات السائدة، وعجزها عن إجراء أى إصلاح حقيقى -ولو كان متدرجا- بسبب هذه المصالح بالذات[٢]. ويدخل الفعل الإصلاحى لسيد قطب فى أزمة، تحوله من مشارك فى سلطة تتولى الإصلاح إلى ناقد ناقم. وكان أن انفجرت الحركة الجماهيرية مرة أخرى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، لتحتل موقعا متزايد الأهمية على الساحة السياسية، مطالبة بالعدالة الاجتماعية إلى جانب التحرر الوطنى، ويدخل نظام دستور ١٩٢٣ فى أزمة عميقة، كانت أزمة احتضار ..وأتيحت الفرصة لسيد قطب لينضم إلى الركب الثائر بروحه المفعمة بالسخط على النظام، ويلعب الدور الذى قدر له فى إسقاطه.

وكان سيد قطب قد انضم منذ العشرينات إلى حزب الوفد، وبقى فيه حتى خرج مع العقاد عام ١٩٣٥[٣]. ثم انضم فى وقت ما إلى الحزب السعدى،وتعرض بسبب ذلك للاضطهاد الذى كاد يصل إلى رفته من الوظيفة حوالى عام١٩٤٣، لولا أن أنقذه طه حسين[٤]. غير أنه، بنهاية عام١٩٤٥، أعلن سيد قطب كفره

---

(١) راجع : الفصل الثانى، ص ٨٩، ص ص٩٢ - ٣.

(٢) راجع : الفصل الثانى،ص ص ١٠٨ - ٣، ص ص: ١١ - ٢.

(٣) يقول صلاح عبد الفتاح الخالدى (المرجع السابق، ص ١٠٠) أن سيد قطب قد خرج من حزب الوفد عام ١٩٤٢، بمناسبة حادث ٤ فبراير. وليس هذا صحيحا: فثمة إشارتان واضحتان كتبهما سيد قطب بنفسه قبل ذلك التاريخ، تؤكدان انضمامه للعقاد فى صراعه ضد الوفد، وتحمله اضطهادات بسبب ذلك:

الأولى يشير فيها إلى دوره فى الجمع بين عبد القادر حمزة والعقادفى مشروع للهجوم على النحاس وحكومته بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦. الرسالة، ٢٣ يونيه ١٩٤١،سيد قطب، «بين عبد القادر حمزة والعقاد»، س٩، ع ٤١٦.

والثانية يتحدث فيهاعن وقوفه بجانب العقاد، ضد الوفد الذى كان يسعى لقطع رزقه، جاء فيها: أن العقاد «حطم قداسة الأصنام، ولقح هذا الجسد الضخم (الوفد) بجراثيم الفناء التى ظلت تعمل عملها حتى خر بعد ذلك فى الميدان»: الرسالة،١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، «كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعى وبينى وبين الرافعيين»، س٦، ع ٢٨٠. أما الميدان الذى سقط فيه الوفد فهو الانتخابات البرلمانية عام١٩٣٧. فى حين أن المدة التالية لحادث ٤ فبراير شهدت تقاربا كبيرا بين سيد قطب ووزير الشؤون الاجتماعية الوفدى عبد الحميد عبد الحق. راجع ص ص ٨٧ - ٨.

(٤) الرسالة، ٢٢ أغسطس ١٩٤٦، سيد قطب، «من لغو الصيف: إلى الإسكندرية»، س ١٤، ع٦٨١. حيث يقول أنه اتهم بالعمل «لحساب المعارضة»، ونشر الإشاعات عن وزارة الحكومة فى بار اللواء. وقد أرسله طه حسين إنقاذا له فى جولة تفتيشية بالصعيد لتقصى أحوال تعليم اللغة العربية.أما تاريخ منتصف عام١٩٤٤، فهو تقدير تقريبى، أرجحه بسبب نقله إلى وظيفة مفتش الوزارة فى المدة من أول يوليو ١٩٤٤ إلى أبريل ١٩٤٥: راجع: ملف سيد قطب بوزارة التربية والتعليم، ورقة بعنوان: «أحوال=

بالأحزاب جميعا، والتوجه إلى «**مصر الخالدة** وهي أخلد وأسمى»[(١)]، لينغمس في الكتابة السياسية مستقلا عن جميع القوى المنظمة، مؤمنا بقوة الكلمة، التي يكمن سرها في «قوة الإيمان بمدلول الكلمات وما وراء المدلولات»، وفي «ذلك التصميم الحاسم على تحويل الكلمة المكتوبة إلى حركة حية»،إلى حد الاستشهاد في سبيلها[(٢)]، ناقلا ثقل نزعته الاستشهادية الرومانتيكية إلى المجال السياسي، في مواجهة أحزاب النظام التي كانت تفقد شرعيتها بمعدلات كبيرة.

ويندفع قلم سيد قطب مهاجما الاستعمار، والتفاوض مع الاستعمار، والولايات المتحدة التي بدأت تعمل على مد نفوذها داخل مصر[(٣)]، داعيا الكتاب الشرفاء إلى إنشاء «مدارس للسخط» على الساسة والصحفيين والأرستقراطية ودعاة الانحلال الخلقي، ممن لا مبادئ لهم، الذين يستحلون خداع الشعب خدمة لمصالحهم ومصالح الاستعمار[(٤)]. وبدلا من الرومانتيكية الأدبية المفعمة بروح الاستعلاء، ثمة **رومانتيكية سياسية** تتبلور. وبدلا من ذات الشاعر المقدسة، ثمة ذات «الشعب» المقدس، المدعو، لا إلى السخط فحسب، بل إلى الحقد القومي أيضا: «الحقد! الحقد المقدس أيها الشرق المنكوب هو وحده المنقذ»[(٥)].



وهكذا.. وبروح رومانتيكية مميزة، يستدعي سيد قطب من أعماق المهانة القومية والغضب ما يسميه «**روح الشرق**»، ويرفعها علما للكفاح ودليلا للنصر: «يجب أن نفرق دائما بين الضعف والتخلف الموقوتين وبين روح الشرق الأصيلة

= موظف»؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٠ - ١. ومع ذلك فربما حدث ذلك التكليف عام ١٩٤٣، بناء على ذكر سيد قطب أنه قام بإعداد اقتراح لإصلاح نظام تعليم اللغة العربية في تلك السنة: راجع س ٣.

(١) الرسالة،٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «أين أنت يا مصطفى كامل؟»، س ١٣، ع ٦٤٨ (التشديد من عندي).

(٢) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «قوة الكلمة»، ع ١٠٠٧.

(٣) راجع الفصل الثالث، ص ص ١٤٠ -١.

(٤) الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦ سيد قطب، «مدارس للسخط ..!!»، س ١٤، ع ٦٩١ . ويرى الباحث حسيني على رضوان ابراهيم (التيار الإسلامي في أدب سيد قطب، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية ١٩٨٤، ص٥) أن هذا المقال هو بداية الأدب الإسلامي لسيد قطب، لورود بعض آيات القرآن فيه.

(٥) الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، «لغة العبيد»، س١٥، ع ٧٠٩.

وتعاليمه الصحيحة، ولا تأخذنا الفتنة بالحضارة المادية إلى حد الزراية على الأهداف الروحية الخالصة»[1] . طريقنا أن «نؤمن بأنفسنا ، أى أن نؤمن باتجاهاتنا الروحية الخالصة»، وبما فى **الشرق** من طاقة روحية مذخورة، تستطيع ... أن ترد العالم إلى يقين بعظمة النفس الإنسانية فى ذاتها ،لا بما استطاعت أن تبدعه فى المادة وحدها »[2]، وأن «نبشر بهذه **الحضارة الروحية**»[3] فى مواجهة الحضارة الأوربية التى أوردت الإنسان موارد التهلكة، حيث «تختنق الروح ويخفت الضمير وتنطلق الغرائز»[4]، وحيث الحرية هى «حرية الجسد، حرية العبد والحيوان، لا حرية الإنسان الراشد»[5]. وفى المقابل، يجد سيد قطب «الحرية الإنسانية»فى «قيود الشرق وحميته وتقاليده»[6]. وهكذا راح سيد قطب يقيم الأسوار العالية بين عبقرية الشرق التى هى «عبقرية حس حى أو روح رفاف» وبين عبقرية الغرب الذهنية التجريدية[7]. «فالروح» و«الجسد» أو «الروح» و«المادة»، هما الخندقان اللذان يحفرهما سيد قطب لتحديد هوية المعركة، أو بالأدق لتحويلها إلى معركة هويات رومانتيكية مجردة.

و فى سياق هذا التصور يدمج سيد قطب لا إنسانية الاستعمار الرأسمالى بالحضارة الغربية عموما فى هوية خلقية مغلقة،تحوى فوق ذلك تجاوزات جمة فى النظر «للشرق» و«الغرب» على حد سواء. فالحرية الأوربية ليست بالتأكيد حرية الجسد، ولا حرية العبد والحيوان، وإنما هى **حرية الفرد السياسية والاجتماعية والثقافية**. أما ما يسميه حرية الإنسان الراشد فى «قيود الشرق»، فهى أكثر ارتباطا واهتماما فى الحقيقة بالمسائل الجنسية. وأيا كانت الفوارق بين عبقرية الشرق والغرب، فهى لا يمكن أن تكون احتكار الغرب للذهنية التجريدية واحتكار الشرق «للروح الرفاف»، فالحضارات الشرقية لا تفتقر إلى الإبداع المادى والعلمى المجرد ، والحضارة الغربية الحديثة لا تفتقر بالتأكيد إلى الإبداع الروحى فى الفن والفلسفة، ولا تفتقر لأخلاق تخص الجنس وغيره من

(١) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ٢٢١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٤.

(٣) نفس المصدر والصفحة. (التشديد من عندى).

(٤) الرسالة، ١٩ أغسطس ١٩٤٦، سيد قطب، «من لغو الصيف:سوق الرقيق»، س١٤،ع ٦٨٥.

(٥) العالم العربى، ١٠ مايو ١٩٤٧، المحرر (سيد قطب)، «عودوا إلى الشرق»، س١، ع٢.

(٦) نفس المصدر.

(٧) الرسالة، ١٦مايو ١٩٤٩، سيد قطب، «إلى الأستاذ توفيق الحكيم - ٢»، س ١٧، ع ٨٢٨.

التعاملات بين البشر. والواقع أن مثل هذه الخنادق غير الواقعية التى يحفرها سيد قطب بين الشرق والغرب لا تفيد إلا كخنادق معركة وهمية تدور حول السيادة على العالم، أى أنها - بشكل أو بآخر - اقتباس لذات الروح الاستعمارية التى يحاربها.

وإذا كان مثل هذا الاتجاه الروحى - الأخلاقى يجد جذورا قديمة فى فكر سيد قطب ترجع إلى عام ١٩٣٤ على الاقل[١]، فإن الجديد هنا هو تعميقه الصوفى على نحو ما رأينا وبلورته وتحويله إلى شعار سياسى للكفاح ضد الاستعمار والأرستقراطية المحلية .. والخلاصة أن الروح الرومانتيكية والنزعة الصوفية قد امتزجتا بشعارات الكفاح السياسى فى **روح شوفينية مميزة.**

ولما كان «الحقد المقدس» والاعتزاز «بالروحية الخالصة»، هما الشرط الضرورى للكفاح الناجح فإن العدو الأخطر يصبح: أولئك المروجون للثقافة الغربية حيث أنهم يهددون «بتشويه» الذات الشرقية إياها. فينبرى سيد قطب مهاجما توفيق الحكيم لتشيعه لفرنسا[٢]، وحسين فوزى لإشادته بالحضارة فى فرنسا

---

(١) أنظر مثلا تحليله لعجز المستشرقين الطبيعى عن فهم «الروح الإسلامية العلوية»، و«الدوافع النفسية العميقة فى حياة الشرقيين»، بسبب طبيعة ذهنهم: الأهرام،٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيد قطب، «الكتب الجديدة فى عالم المدرسة»، ص٧. أيضا مطالبته المتكررة بإنشاء رقابة أخلاقية على الفنون: الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠ ،سيد قطب، «الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصرى»، س٨، ع ٣٧٤؛ ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيد قطب، «وظيفة الإرشاد الاجتماعى ووسائله فى هذا الطور من حياتنا» (دون توقيع)، س ٣، ع ٦.

أنظر كذلك نقده للروح الفردية المغرقة فى النفعية فى الحضارة الغربية فى: الأسبوع،٤ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، «معركة النقد الأدبى ودوافعها الأصيلة - ٢»، ع ٣٢.

وقد ذكر محمود عبد الحليم (الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، ج١، دار الدعوة، الإسكندرية د.ت.، ص ص ١٩١ - ٢) أن سيد قطب قد كتب مقالا فى الأهرام يدعو فيه إلى العرى التام على مثال أندية العراة فى أوربا. وحدد الباحث محمد حافظ دياب (المرجع السابق،ص ٩٤) تاريخ نشر هذا المقال بعدد ١٧ مايو ١٩٣٤ ولم أجد لمثل هذا المقال أثرا، بتوقيع أو بغير توقيع فى كافة أعداد النصف الأول من عام١٩٣٤، وهى الفترة التى داوم فيها سيد قطب على النشر بالأهرام. ولم أجد أية إشارة إليه فى كافة المعارك الأدبية التى أثيرت ضد سيد قطب. وفوق ذلك أرجح عدم وجوده أصلا، نظرا لعدم اتفاق مثل هذه الفكرة مع اتجاه سيد قطب الأخلاقى فى كتاباته فى تلك الفترة، والتى أشرت إلى بعضها فى هذه الحاشية.

وأقرب ما وجدت فى كتابات سيد قطب إلى مثل هذه الفكرة،إشادة من جانب سيد قطب بأبيات العقاد فى قصيدة «خليج ستانلى»، التى تتناول الجمال العارى على الشواطئ: الرسالة، ٣٠ مايو ١٩٣٨، سيد قطب، «بين العقاد والرافعى -٥»، س ٦، ع ٢٥٦.

(٢) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٤٥ ،سيد قطب، «هذه هى فرنسا»، س ٣٣، ع ٦٢٤؛ الرسالة، ٦ مايو ١٩٤٦ ،سيد قطب، «بعد الجلاء عن سورية: سحر الجلاء (مهداه إلى الاستاذ توفيق الحكيم)»، س١٤،ع ٦٧٠.

وانجلترا[١]، صابًا اللعنة على الحضارة الغربية عموما، وفرنسا بصفة خاصة. أما إذا اقترن هذا الإعجاب بالغرب بالهجوم على تخلف الشرق، فإن صاحب هذه المقولة يصبح فى نظره بغير شك عميلا للاستعمار[٢]. ومن فوائد هذا المنظور أيضا أنه يفسح مكانا للهجوم على الأرستقراطية المحلية، ووصمها بالانحلال و العمالة -بدورها - للاستعمار[٣].

والحال أن العداء للاستعمار من منظور عقلانى وإنسانى لا يستلزم كل هذه الأسلحة المزيفة، بل لعله يتطلب فى المقام الأول نظرة أكثر انفساحا من إعادة اقتباس أفكار المعسكر الاستعمارى. وقضية الهوية لا تطالب بأكثر من حق التعبير والتفاعل الحر. ولكن هذا ليس منهاج سيد قطب.

وحين يتحدد نوع البعث المطلوب للأمة بأنه بعث إسلامى، يصل طموح سيد قطب فى إعادة تشكيل وجدان وفكر الإنتليجنسيا إلى ذروته، فيضع برنامجا كاملا لتطهير التعليم والثقافة من كل ما هو غربى، عدا العلوم البحتة[٤]، بل ويسعى لتوظيف الأدب فى هذا السياق، فيكتب من الولايات المتحدة لتوفيق الحكيم،يدعوه إلى استلهام التراث الفرعونى والإسلامى فى أدبه، مؤكدا أنه لن يكون لنا أدب خالد إلا «يوم نؤمن بأنفسنا ... يوم نستلهم طبيعتنا الأصيلة»[٥].

والواقع أن سيد قطب فى بحثه الحائر عن راية يضمنها جميع أفكاره الرومانتيكية حول هوية الشرق، وروح التقاليد المحافظة، ورفض الاستعمار على أساس مبدأ الهوية، وسعيه لمشروع شامل للنهضة، وتقديسه لقوة المشاعر وسيلة وغاية لكل الأهداف؛ فى خلال ذلك البحث توصل سيد قطب منذ بداية عام ١٩٤٧ إلى قناعة مفادها ضرورة بعث الروح الإسلامية مرة أخرى، بعد أن خفتت شعلة النهضة التى أشعلها جمال الدين الافغانى، والتى كانت فى نظره مبعث كل تقدم شهدته مصر منذ ذلك الحين، فى ذات الوقت الذى اعتبر فيه هذه النهضة «الأفغانية» إحدى اندفاعات روح الإسلام الحقة، التى توهجت للمرة الأولى منذ

(١) الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، «لغة العبيد»، س١٥، ع ٧٠٩.

(٢) الرسالة، ١٦ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، «على هامش النقد: غفلة النقد فى مصر»، س١٤، ع ٧٠٢؛ السوادى، ١١ نوفمبر ١٩٤٧ ،سيد قطب، «هذى هى الأغلال»، س١، ع٧.ويهاجم فى المقالين الكاتب السعودى عبد الله القصيمى وكتابه «هذى هى الأغلال»، الذى نال مديح عدد من المثقفين الليبراليين وعلى رأسهم العقاد ذاته، الموصوم بالغفلة فى المقال الأول.

(٣) الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٦ ،سيد قطب، «من لغو الصيف:هؤلاء الأرستقراط ...!!»،س١٧،ع٦٨٧.

(٤) راجع: الفصل الثانى،ص ١٢٦.

(٥) الرسالة، ٩ و١٦ مايو ١٩٤٦ ،سيد قطب، «إلى الأستاذ توفيق الحكيم»، س١٧، ع٨٢٧ و٨٢٨.

أربعة عشر قرنا، ذلك التوهج الذى أصبح فى نظره «أعلى مد بلغته البشرية فى تاريخها كله»[1]. وهكذا يدخل الإسلام كشعار وعى سيد قطب ليتلبس بكل ما سبق له التوصل إليه فيصبح مصدر النهضة المقبلة، وأساس الثقافة السائدة المرتقبة، محملا فى ذات الوقت بكل سخط سيد قطب على النظام، وبكل اشتياقاته الروحية الصوفية وبنزعته المحافظة. وبحلول عام١٩٤٨، كان سيد قطب قد توصل إلى صبغ أفكاره عن العدالة الاجتماعية بالصبغة الإسلامية - بإعادة اشتقاقها من النصوص وقواعد الفقه - تحت تأثير كتابات محمد الغزالى المبكرة[2]. ليضاف إلى رصيد الإسلام عند سيد قطب مشروع للإصلاح الاجتماعى معاد للنظام القائم، ويرمى - على المدى البعيد - إلى تأسيس سلطة سياسية ذات توجه إسلامى تنفذ هذا البرنامج[3].

وبدءا من عام ١٩٤٨، يكرس سيد قطب جهوده للدعاية السياسية لأفكاره الإسلامية المناهضة للنظام[4]، وللتنظير لبناء هذا المجتمع المقبل، فى كتبه المتتالية بدءا من «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»[5].

وبحلول عام ١٩٥١، تتحدد الهوية أو الجامعة السياسية لهذا المشروع الإصلاحى الأيديولوجى - الاجتماعى، بالإسلام أيضا، حين يبلور سيد قطب شعار «الكتلة الإسلامية» التى يفترض أن تضم فى المستقبل كافة الشعوب الإسلامية، بعد أن ظلت قضية الجامعة السياسية متأرجحة عنده بين المصرية والعربية والإسلامية[6].



(١) الرسالة، ٦ يناير١٩٤٧، سيد قطب، «قيادتنا الروحية»، س١٥،ع٧٠٥.

(٢)راجع: الفصل الثانى، ص ص ١١٤ - ٥.

(٣)راجع: الفصل الثانى، ص ص ١١٧ - ٨.

(٤) راجع: الفصل الثانى، ص ص ١٣٠ - ١.

(٥) راجع: الفصل الثانى، ص ص ١٢٢ - ٤. وقد صدر الكتاب فى أوائل عام ١٩٤٩.

(٦) فى أبريل ١٩٤٧، رأس سيد قطب تحرير مجلة «العالم العربى»، التى كان هدفها «تعريف العالم العربى بنفسه» وماضيه وحاضره ومستقبله، الذى سيصنعه بأن «يتعصب لنفسه ليخلّص نفسه» (عدد ١٠ أبريل ١٩٤٧، المحرر (سيد قطب)، «أهدافنا وبرامجنا»، س١،ع١)، وتعرضت للعديد من القضايا العربية فى مواجهة الاستعمار. ومع ذلك، فقد بزغت نزعة مصرية واضحة داخل هذا الإطار،إلى حد الدعوة إلى استخدام نفوذ مصر العربى فى تهديد الاستعمار وإجباره على منح مصر الاستقلال فى مجلس الأمن: (عدد ١٠ يونيه ١٩٤٧، المحرر (سيد قطب)، «نحن أقوياء»، س١، ع٣)، وهو ما ينطوى على استخدام نفعى صريح يفتح الباب للمساومة على المصالح العربية لحل القضية المصرية.

والمجلة كان يصدرها يوسف شحاته. وهو رجل مسيحى: صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص١١٧.

وهكذا تتجمع خطوط تطور سيد قطب على اختلافها في بؤرة واحدة: المشروع الإصلاحي الإسلامي ... ويصبح بإمكانه أن يتخلص - كما مر بنا من قبل- من زوائد في تفكيره أصبحت لا تلائم هذا الانسجام الكامل، مثل نظريته القديمة حول طبيعة العمل الفني والنقد الأدبي. لقد وصل سيد قطب شخصيا أيضا إلى سلامه الداخلي وتخلص من شك العقل الذي كان يعذبه، وهكذا نجده يقف عام ١٩٥٢ ليعلن على الملأ أنه «ظل ملحدا لمدة أحد عشر عاما»[١]، ويؤكد لأبي الحسن الندوي عام ١٩٥١ أنه «مر بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية إلى أقصى حدوده»[٢]. ويبدو لي أن العبارة الثانية أكثر دقة .. وأن مسألة الإلحاد هذه كانت ارتيابا عميقا وليست نفيا نهائيا لفكرة وجود الله - الأمر الذي تؤكده شهادة معاصرة أخرى[٣]. وهو ما يتفق أيضا مع الحيرة التي عبر عنها في شعره إزاء مغزى الحياة، وهي حيرة لا تتفق في روحها مع إلحاد مطلق، ولكنها بطبيعتها تتجاوز المسار والإجابات الجاهزة التي تقدمها العقيدة الدينية بخصوص هذه الأمور.

ومن الصعوبة بمكان تحديد الوقت الذي توصل فيه سيد قطب إلى الإيمان القلبي بالإسلام.وهو بالقطع ليس زمن «التصوير الفني»، سواء عام ١٩٣٩ أو ١٩٤٥، ولكنه على الأرجح يقع في لحظة ما من عام ١٩٥١. فقبل ذلك التاريخ، كان اتجاه سيد قطب نحو القرآن «نفعيا» إن جاز التعبير. فاتجاهه عام ١٩٤٧ إلى تبني الثقافة الإسلامية، كان اتجاها قوميا في أساسه[٤]، واتجاهه إلى دمج العدالة الاجتماعية بالإسلام كان منطلقا من رؤيته للدين كأمر ضروري «لقيادة القطعان البشرية» وقمع «الوحش» داخل الإنسان. فضلا عن أن الإسلام كان في نظره نظاما صالحا «لحياة بشرية راقية»[٥]. أما في أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فيندمج هذا كله بنزعته الصوفية، ويسمع بنفسه الموسيقى العلوية

(١) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، «سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين»، ص٩٤.

(٢) أبو الحسن على الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

(٣) عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٩.

(٤) وعلى سبيل المثال، يناشد سيد قطب توفيق الحكيم استيحاء التراث الفرعوني والإسلامي على حد سواء في أدبه على نحو ما أشرت. وبصفة عامة كانت قضية الجامعة السياسية المطلوبة غير مستقرة، رغم الاستقرار على المحتوى الإسلامي للنهضة المطلوبة مع نكهة قومية مصرية قوية.

(٥) عباس خضر، المصدر السابق، ص ٥٩.ومع ذلك فهذا المنحى النفعي في تبني الإسلام لن يختفي تماما أبدا .. راجع ص ٤٩ من هذا الفصل.

الشاملة، التوافق الهارمونى العام للكون، ويستدعى «لحظة الإشراق فى نفس بوذا»، شاعرا بالرهبة من محاولة استدعائها فى «روح محمد وهو فى غار حراء» .. كانت لحظة شعر بها تغنى «عن كل موسيقى البشر وكل فنون البشر»(1). ويصبح هذا السلام الداخلى أساسا لكفاح خارجى لا يهدأ، يستند إلى يقين مطلق.

وعلى لسان سيد قطب، فقد «ولد» عام ١٩٥١(2)، وقد قيل فى تفسير ذلك أنه عام انضمامه إلى الإخوان، وهو غير صحيح. ويبدو لى أن هذه العبارة إنما تشير إلى إيمانه القلبى بالاسلام والقرآن، بعد رحلة طويلة تبنى فيها الإسلام بشكل نفعى باعتباره مذهبا أدبيا أولا، ثم كعقيدة صالحة لبلورة الروح القومية وقيادة كفاح اجتماعى وسياسى ضد الاستعمار والأرستقراطية المحلية. هنا لم يعد ثمة تشابه بين روح محمد وروح بوذا أيا كان، وإنما إيمان مطلق،أصولية، تخل عن كل تفكير شخصى والبحث عن الحقيقة المطلقة والنهائية بين دفتى القرآن وإطاعتها أيا كانت.

وهكذا كان إدماج كافة هذه المكونات: السياسية والاجتماعية والجمالية والفلسفية ضروريا لتحول سيد قطب القلبى إلى الأصولية الإسلامية، مُدركا وفقا للروح الرومانتيكية الأدبية والصوفية والقومية، وهو ما أشار إليه هو ذاته، حين عزا «عودته إلى الإسلام» إلى الإعجاز الذى طالعه فى كل مجال درسة من خلال القرآن(3).



انتهى إذن زمن التعثر والتردد، الذى وسم خطوات سيد قطب فى مجال الشعر والنقد .. انتهى ذلك الشاعر الذى يصدر ديوانا وحيدا ويعلن عن أربعة دواوين لاتصدر(4)، والناقد الذى يتوقف عن إصدار كتب فى النقد الأدبى بين

---

(١) الكتاب، أبريل ١٩٥٠، سيد قطب، «رؤيا على الأفق، موسيقى الوجود»، س٥، ج٤، مج٩. وهو مقال أرسله من سان فرانسيسكو.

(٢) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص١٣٨.

(٣) س. ق.، ظلال، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.، ج١١، ص ٨٢، هـ ١. وهذه الدراسات قد ظهرت تباعا على الترتيب الآتى: «التصوير الفنى فى القرآن» بالنسبة «للإعجاز» الأدبى، «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» بالنسبة «للإعجاز» الاجتماعى - إن جاز التعبير، والكتاب الذى كان يعده ولم يأخذ صورته النهائية إلا عام ١٩٦٢ «خصائص التصور الإسلامى ومقوماته» ... بالنسبة «للإعجاز» الفلسفى.

(٤) هى: «أصداء الزمن»، «الكأس المسمومة»، «قافلة الرقيق»، «حلم الفجر». وأشير إليها فى أوقات مختلفة: صحيفة دار العلوم، أكتوبر ١٩٣٧، سيد قطب، «خطا الزمن الوثاب» (قصيدة)، س٤، ع٢؛=

عامى ١٩٣٣ و١٩٤٤. وحتى حين تتفتح شهية سيد قطب لكتابة الكتب بعد نجاح كتابه: «التصوير الفنى فى القرآن»، ويعلن عن اعتزامه إصدار ثمانية عشر كتابا، فى مجال النقد الأدبى (بما فى ذلك القرآن) والشعر والقصص[1]، لا يصدر منها سوى «أشواك» و«مشاهد القيامة فى القرآن». ومع ذلك، فبين عامى ١٩٤٥ و١٩٤٨، ينشر سيد قطب ثمانية كتب أدبية مختلفة الموضوعات[2]، يختتمها بكتابه فى منهج النقد الأدبى الذى لم يسبق الإعلان عنه: «النقد الأدبى: أصوله ومناهجه»، كما لو كان يستكمل تاريخا آن له أن ينتهى، وتطوى صفحته إلى الأبد.

وهكذا قدر لسيد قطب ألاّ ينجح فى اقتحام ميدان الأدب اقتحاما قويا، إلا فى الوقت الذى كان يمر فيه بتحولات داخلية عميقة، جعلت مجال الأدب بمجمله يتحول إلى نقطة فرعية فى جدول أعمال واسع الأبعاد، فيتخلى عن مجده ببساطة.. ويهاجر إلى ساحة الإسلام السياسى، ويتخلى حتى عن طموحه

= س. ق.، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف (نشر سنة ١٩٤٦)؛ س. ق.، ظلال، ط١، ج٥، الصفحة الأخيرة (حوالى سنة ١٩٥٣). ويدعى الباحث عبد الباقى محمد حسين أن ديوان «أصداء الزمن» الذى أعلن عن قرب صدوره عام ١٩٣٧ قد ظهر بالفعل وإن كان لم يعثر عليه. وبالرجوع إلى المصدرين الأخيرين المشار إليهما، لا نجده ضمن أعماله المنشورة: س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٣ - ٤ (مقدمة الجامع).

(١) س. ق.، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف. وهذه أسماء كتب أعلن عن وجودها تحت الطبع أو قيد الإعداد، ولم تنشر، (بخلاف دواوين شعره):

القصة بين التوراة والقرآن، النماذج الإنسانية فى القرآن، المنطق الوجدانى فى القرآن، الأساليب الفنية فى القرآن، المذاهب الفنية المعاصرة، السور والظلال فى الشعر العربى، القصة فى الأدب العربى، شعراء الشباب، القصة الحديثة، القطط الضالة (مجموعة قصص)، من أعماق الوادى (مجموعة قصص)، عرابى المفترى عليه، الشريف الرضى ... إلى جانب إعلانه عن نية إصدار كتاب عن الشاعر الغنائى «محمود أبو الوفا». وربما كان هذا الإعلان مجرد مجاملة لصديق.

وليست المسألة هى عدم إصدار كتبه فى تلك المرحلة وإنما اتجاهه إلى الإعلان عنها مسبقا ثم التخلى عن إنجازها .. مما يدل على تقلب داخلى حاد.

ويقل العدد كثيرا، وتصبح أسباب عدم النشر واضحة بعد مرحلة تحوله الإسلامى. فالكتب التى لم تنشر هى: نحو مجتمع إسلامى (نشر منه بضع مقالات فى مجلة «المسلمون» ١٩٥١ - ١٩٥٢)، أمريكا التى رأيت (نشر منه بضع مقالات فى «الرسالة» عام ١٩٥١)، مع الخالدين (؟)، ثم ستة كتب لم تتح له الفرصة لنشرها بسبب إعدامه: أوليات هذا الدين، فى موكب الإيمان، هذا القرآن، فى ظلال السيرة، تصويبات فى الفكر الإسلامى المعاصر، المجموعة الثانية من «معالم فى الطريق»: س. ق.، ظلال، ط٥، ج١٣، ص١٨٣.

(٢) س. ق.، العدالة، ط٣، دار الإخوان المسلمين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٧٦ (وتحوى قائمة الكتب التى أصدرها حتى تاريخه).

لاستكمال دراسة الجوانب الأدبية فى القرآن:

أنت ترنو إلى المحـــال عاشقا بعـــده السحيق
فإذا شارف المنـــــال خلته من لقى الطريق[١]

هكذا وصف سيد قطب نفسه .. وهكذا كان.



نأتى إلى هذا الحدث الاستثنائى فى حياة سيد قطب: بعثته إلى الولايات المتحدة الأمريكية بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠، للتخصص فى «التربية وأصول وضع المناهج»[٢]. وقد أثار هذا الحدث كلاما كثيرا لأنه أتى بعد ارتفاع نجم سيد قطب، كواحد من أكثر الأقلام حدة فى الهجوم على الاستعمار والولايات المتحدة والنظام الحزبى القائم والفساد العام، ومزج ذلك كله بالإسلام، وبلهجة حادة وصلت خطورتها فى مجلة «الفكر الجديد» إلى المطالبة باقتطاعات جوهرية من أرباح وأملاك الطبقة السائدة من كبار الملاك ورجال الأعمال[٣].

ومع أن الأوراق الرسمية للبعثة غير موجودة فى ملف سيد قطب، فإن الإشارات الموجودة فى أوراق أخرى كفيلة باستجلاء بعض الجوانب التى بولغ فيها كثيرا. لقد أخذ على البعثة: أنها جاءت فجأة وشخصية، فلم يعلن عنها ليتقدم لها من يرى نفسه كفئا، وأن المبتعَث جاوز السن التى تشترط إدارة البعثات توافرها بكثير[٤]. ومع ذلك فلابد أن نلاحظ هنا أن هذه البعثة كانت بعثة تدريبية وليست بعثة دراسية للحصول على الماجستير أو الدكتوراة. والأغرب من ذلك أن قيل أن البعثة كانت مفتوحة، غير مقيدة بزمن أو برنامج[٥]. وكيف يتأتى ذلك؟؟ وكيف يمكن إدراج اعتماد البعثة رسميا دون هذا التحديد؟ خصوصا أن الأوراق تؤكد أن

(١) قصيدة «عاشق المجال»، المنشورة عام ١٩٤٢: س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٤٦ – ٧.
(٢) وزارة التربية والتعليم، ملف سيد قطب، أمر نقل رقم ٢١٠ بتاريخ ١٨ ديسمبر ١٩٤٨.
(٣) راجع: الفصل الثانى، ص ص ٨٤ – ٥.
(٤) الهلال: أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكى، «سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل»، س٩٤.
(٥) صلاح عبد الفتاح الخالدى، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ط٣، دار المنارة بجدة ودار الوفاء بالمنصورة ١٩٨٧، ص١٩.

سيد قطب قد تعهد رسميا بالعمل سبع سنوات بالوزارة بعد عودته من البعثة[١]، فمن باب أولى أن يكون لمدة البعثة حد أقصى على الأقل. أما بالنسبة للبرنامج .. فمن الواضح أن الجانب الأمريكى كانت له خطة تدريبية واضحة فى هذا الصدد. ففى البداية، أخذ سيد قطب إلى «المركز الدولى لتعليم اللغات» بنيويورك، ليتقن اللغة الإنجليزية[٢]، ويصبح بإمكانه الاستفادة من البعثة، ثم تنقل بين معاهد المعلمين فى كل من واشنطن ودنفر وجريلى[٣]، ثم انتقل إلى زيارة مدارس وإدارات التعليم فى ولايات مختلفة[٤]. ولا أدل على فعالية ذلك البرنامج من أن سيد قطب – الذى اتخذ موقفا سلبيا رافضا على طول الخط من كافة مظاهر الحياة الأمريكية – اضطر للاعتراف – فى خطاب شخصى – بأنه قد وجد «أشياء كثيرة يمكن الانتفاع بها» رغم تحفظه فى قوله «أنها ليست كلها جديدة علينا»[٥]. ومن الواضح أن سيد قطب قد أتم المهمة الرسمية المطلوبة منه فى بعثته، فقد عاد ليحتل موقعه كمراقب مساعد فى مكتب الوزير، ولم يحول للتحقيق أو يتخذ قبله أى إجراء أو يوجه له أى اتهام بعدم استكمال مهمته الرسمية – التى تظل فى نهاية الأمر مهمة رسمية أيا كانت الدوافع من ورائها[٦].

ومع ذلك، فلاشك أنه قد وجدت شبكة من الدوافع، أدت إلى اختيار سيد قطب بالذات للقيام بهذه البعثة. وقدأشار سيد قطب ذاته إلى أن اسماعيل القبانى، المستشار الفنى للوزارة – آنذاك – (والوزير فى حكومة محمد نجيب الأولى فيما بعد) قد دبر له هذه البعثة «حماية لى من الاندفاع الذى كنت سائرا فيه»، مشيرا بذلك إلى مجلة «الفكر الجديد»، التى جلبت عليه «تهمة الحض على كراهية السلطات والدعوة إلى المبادئ الهدامة»، وجعلت جهات ما تطالب وزارة المعارف بإنزال العقاب به[٧]. ويتفق ذلك أيضا مع ما ذكره شفيق غربال – المؤرخ – أمام

(١) وزارة التربية والتعليم، ملف سيد قطب، خطاب الإدارة العامة للبعثات للمراقب العام للمستخدمين، فى ٤ أبريل ١٩٥٤.

(٢) الهلال، أكتوبر ١٨٩٦، الطاهر أحمد مكى، (مقال سبق ذكره): رسالة سيد قطب إلى زميله محمد جبر فى ١٢ فبراير ١٩٤٩.

(٣) نفس المصدر؛ على شلش، المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٤) نفس المصدر: رسالة إلى محمد جبر فى ٢٢ يناير ١٩٥٠.

(٥) نفس المصدر.

(٦) والواقع أن سيد قطب يرسل إلى صديقه محمد جبر، يبلغه بقرب عودته، قبل العودة بسبعة أشهر: نفس المصدر.

(٧) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «وزارة المعارف وفكرة الثورة»، ع١٢٧١. وتاريخ =

طلبته عام ١٩٥٢، عن دور له بالاشتراك مع اسماعيل القباني في توفير هذه البعثة له «ليتصل بالحضارة الغربية وتقع عيناه على ما في العالم الجديد، فيعمق فكره وتتسع نظرته»[١]. أي ليتخلى عن عدائه للغرب والولايات المتحدة خصوصا. وفضلا عن ذلك يشير محمد قطب إلى دور للنقراشي - رئيس الوزراء آنذاك - في إيجاد هذه البعثة نظرا لصلة قديمة بينه وبين سيد قطب، ترجع إلى عهد عضويتهما في حزب الوفد[٢].

ومن الطبيعي أن تكون الدوائر الحاكمة قد استشعرت الخطر من هذا المزج الذي قام به سيد قطب في مجلة «الفكر الجديد» بين الإسلام ونزعة راديكالية معادية للنظام الإجتماعي تشبه «المبادئ الهدامة» - أي الاشتراكية ولو بعض الشبه. غير أنه إذا كانت لم توجد وسيلة قانونية فعالة لتوقيع عقاب صارم على سيد قطب - كما يرى البعض[٣] -- أو حتى إذا رغبت الأطراف المتضررة عن تحويل سيد قطب إلى بطل أو شهيد، فمن الواضح أن الضغوط قد نجحت عمليا في منعه من الكتابة بالصحف جميعا، حيث لم ينشر له أي مقال بين أبريل ونوفمبر (تاريخ سفره) ١٩٤٨، كما توقفت مجلة «الفكر الجديد» بسبب إفلاسها بمنع الإعلانات عنها[٤] ..فتتبقى مسحة من الغموض تحيط بهذا الجانب.

يتبقى الدور الأمريكي. وهو دور لم تتوفر لي وثائق بصدده. ومما يرجح وجود هذا الدور اهتمام الولايات المتحدة بالمنطقة كلها في ذلك الوقت، وأن سيد قطب كان مناسبا - من بعض النواحي- لمحاولة اجتذابه: فهو إصلاحي ومعاد للشيوعية، في ذات الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة تتبنى بصدد مناطق نفوذها القائمة والمتوقعة برامج إصلاح اجتماعي تتضمن الإصلاح الزراعي الجذري الذي مارسته بالفعل في كل من كوريا واليابان.وهو مستقل عن جميع أطراف اللعبة السياسية، بما في ذلك الإخوان المسلمون، الذين كان سيد قطب يحتقرهم ولا

= نشر المقال يلي تقديم استقالته احتجاجا على سياسة اسماعيل القباني بيومين، والغريب أن أحدا من الباحثين الذين اطلعت على كتاباتهم لم يشر أية إشارة إلى هذا المقال، بما ذلك الكتاب الذي خصص بكامله لرحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق.

(١) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، مقال سبق ذكره.

(٢) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ص١٢٥؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص١٦ - ٧.

(٣) صلاح عبد الفتاح الخالدي،أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص ١٦ - ٧.

(٤) حول ظروف توقف المجلة، راجع.الفصل الثالث، ص ١٧٤.

يعلق عليهم أملا[١]، إلى حد الرفض الصريح لنشر مقال تقريظى لحسن البنا لاتجاه مجلة «الفكر الجديد»[٢]. وبعزز من فرض وجود هذا الدور الأمريكى، ما ذكره سيد قطب شفويا لعدد من رفاقه فى السجن، وفى تنظيم الإخوان المسلمين الذى رأسه عام ٦٤ - ١٩٦٥، عن محاولات لتجنيده وتجنيد قلمه فى الولايات المتحدة[٣]. ولعل من دلالات هذا الاهتمام أيضا، حرص ما يسمى «المجلس الأمريكى للمجتمعات المتعلمة» (American Council of Learned Socie-ties)، من خلال لجنته المنبثقة لدراسات الشرق الأوسط على ترجمة كتاب سيد قطب، «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» ،إلى الإنجليزية، وهو يحمل مضامين مقاربة كثيرا لما جاء فى مجلة «الفكر الجديد»، بل كان هذا الكتاب هو الأول فى برنامج الترجمة عن مفكرى الشرق الأدنى، والذى يهدف إلى «توفير المعرفة بالحياة والفكر المحليين» فى المنطقة[٤].

وإذا كان هذا الدور الأمريكى - وهو فرض قوى على نحو ما رأينا - يمكن أن يفسر لنا تحول سخط الدوائر المحلية الحاكمة على سيد قطب فى اتجاه توفير هذه البعثة له،عن طريق شخصيات واسعة السلاقات مثل المؤرخ شفيق غربال، فإن هذا جميعه لا يفسر لنا سبب قبول سيد قطب للبعثة. والأرجح أن اليأس من كل شيء، بعد سقوط مجلته صريعة التضييق وإغلاق أبواب النشر فى وجهه، سبب أساسى. أما أن يكون هو ذاته قابلا للمنطق الكامن خلف هذه البعثة فأمر أستبعده ... بل وأرجح أنه قد قبل البعثة بروح عدائية مسبقا للولايات المتحدة الأمريكية، بسبب ما مورس عليه من ضغوط، فهذا يفسر لنا تلك النبرة العدائية الساخرة التى قابل بها كل ما هو أمريكى، من الحرية الجنسية[٥] إلى الكنيسة[٦]، ومن الملابس إلى

---

(١) أوضح دليل على ذلك، ما كتبه سيد قطب عام١٩٤٧: «هنالك جماعات تدعو دعوات إسلامية، ولكنها جماعات هزيلة الروح، ناضبة، خامدة، أضعف من أن تنفخ فى هذا الجيل الهابط المنحل»: الرسالة، ٦يناير ١٩٤٧،سيد قطب، «قيادتنا الروحية»، س١٥، ع٧٠٥.

(٢) حول تطور علاقته بالإخوان، راجع: الفصل الثالث، ص ص ١٧٥ - ٨٠.

(٣) مثلا: المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة السادسة؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى،أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص ٢٧ - ٨.

(٤) Qutb, S., Social Justice in Islam, trans. by B. Hardie, Washington D.C., 1953, P. iii

ويتصدر الكتاب شكر لسيد قطب على تعاونه فى ترجمة عمله. ومن المفهوم أن عام ١٩٥٣ هو تاريخ النشر وليس تاريخ هذا التعاون.

(٥) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،ط١٠، دار الشروق ١٩٨٩، ص ص ٧٧ - ٨.

(٦) نفس المصدر، ص ص ٨ - ١

الطعام إلى الجو إلى الوجوه[1]، إلى حد القول بأنه لم يلمح إلا نادرا «وجها إنسانيا ... أو نظرة إنسانية»[2]، أو روحا إنسانيا، وأنه لم يجد من يبادله الحديث «فى شئون الإنسان والفكر والروح»[3]، وكأنما خلت تلك البلاد على اتساعها من مثقفين. بل أن سيد قطب قد رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، تاركا خلفه مخطوط كتابه «العدالة»، دون أن ينسى أن يشير فيه إلى خطورة التلقى عن الحضارة الغربية فى علوم التربية، أسوة بغيرها من العلوم الإنسانية، بل أفرد لها إشارة خاصة[4].

لقد سافر سيد قطب، وظل بصره معلقا بمصر وأحداثها وجوها، يتساءل عن مصير جماعة دار العلوم، ويتحسر على الذكاء المصرى الخارق المهدر، الذى يفوق الذكاء الأمريكى[5]، ويكتب قصيدتين من أرق قصائده فى الحنين إلى مصر ونيلها[6]. وبدلا من أن يتشرب الحضارة الأمريكية، يحاول الدعوة لقضية مصر فى الصحف الأمريكية، ويتعلم الدرس الذى عاشت عليه السياسة الخارجية المصرية لمدة عقدين من الزمان: أن الذى يحرك السياسة الأمريكية هو تخويفها من الخطر الشيوعى: إذ أنه لم يفلح فى نشر شىء فى صحافة الولايات المتحدة الأمريكية عن القضية المصرية إلا حين قال لمندوب إحدى الصحف: «إن بلادنا فى طريقها إلى الشيوعية بسبب سوء أحوالها الاجتماعية التى يؤيدها الاحتلال الانجليزى»[7].



---

(١) الرسالة، ٥ نوفمبر -٣ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، «أمريكا التى رأيت»،أعداد ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٦١.

(٢) الكتاب، ديسمبر ١٩٤٩،سيد قطب، «حمائم فى نيويورك»، س٤، ج١٠، مج٨. ولابد أن نلاحظ هنا أن هذا النوع من النقد فى منظور سيد قطب يعبر عن درجة عالية من العداء تفوق نقد النظام الاجتماعى أو الاقتصادى مثلا. ومع ذلك فمن المؤكد أن سيد قطب قد لاحظ التفرقة العنصرية ورفضها كما أكد على عدم أهمية ازدهار الإنتاج فى الولايات المتحدة فى حد ذاته.

(٣) الرسالة،٩ مايو١٩٤٩، سيد قطب، «إلى الأستاذ توفيق الحكيم -١»، س ١٧، ح ٨٢٧.

(٤) س. ق.، العدالة، ط١، ص ص ٢٣٩ - ٤٠. ويضرب المثل خصوصا ببرامج التعليم الأمريكية.

(٥) الرسالة، ٣ يوليو ١٩٥٠، سيد قطب، «إلى عباس خضر، بين صديقى وبينى،أو بين مصر وأمريكا»، س١٨، ع ٧٧٨.

(٦) س. ق.،ديوان سيد قطب، قصيدتا «هتاف روح» و«دعاء الغريب»، (كتبهما فى سان فرانسيسكو)، ص ص ٩٩ - ١٠١.

(٧) اللواء الجديد، ١٩ يونيه١٩٥١، سيد قطب، «لحساب من هذا؟»، ع١٠٠.حيث يستشهد بهذه الواقعة ليستنتج منها أن هذه «هى اللغة الوحيدة التى يفهمها الأمريكان»، ومن ثم:«فمجرم مجرم من يجردنا من هذا السلاح الفعال الذى نملكه اليوم فى كفاحنا القومى».

يعود سيد قطب إلى مصر فى أغسطس ١٩٥٠، ويفى، بعد شهور، بالعهد الذى قطعه على نفسه بأن يخصص حياته لبرنامج اجتماعى كامل يغير الواقع، فيشارك بالقلم فى الكفاح الوطنى المشتعل والذى أدى إلى عودة حكومة الوفد فى بداية عام ١٩٥٠، ويتبنى خطا متشددا ضد النظام، بما فيه حزب الوفد، مطالبا بالكفاح المسلح، وتفتح أمامه صفحات مجلات الأحزاب غير البرلمانية، مثل «اللواء الجديد» و«الدعوة» و«الاشتراكية»[١].

ويصبح سيد قطب من جراء حدة كتاباته زبونا مستديما لدى نيابة الصحافة، متهما بالعيب فى الذات الملكية، وإهانة مجلس الوزراء، أو تحريض الفقراء على الأغنياء[٢]، والحض على كراهية كبار الملاك (بخصوص انتفاضة فلاحى بهوت)[٣]، وصودر بسببه عدد من أعداد «الدعوة»، ولم يفرج عنه إلا بعد حذف مقاله[٤]. وخطب فى المنتديات والجمعيات، والتف حوله عدد من شباب الإخوان وغيرهم، وسعى إلى ربط ذلك كله بالإسلام من خلال كتاب تحريضى دعائى حاد اللهجة .. هو «معركة الإسلام والرأسمالية»[٥]، هاجم فيه النظام القائم باعتباره رأسماليا وإقطاعيا، من وجهة نظره التى تدعو إلى الإصلاح الاجتماعى الإسلامى.

وهكذا .. وللمرة الأولى .. أصبح سيد قطب كيانا مستقلا بذاته، له رسالة وأنصار ومعجبين، وله معاركه الخاصة وتضحياته فيها .. وأصبح شاعرا بقوته الذاتية، قادرا على أن يتحدث عن عيوبه صراحة: عن تعلقه بارتباطاته العائلية والاجتماعية ومستواه المعيشى، الذى يجعله غير مؤهل لإنشاء حركة إسلامية[٦]،

---

(١) راجع: الفصل الثالث، ص ١٤٨- ٩.

(٢) أخبار عن التحقيق فى : اللواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، ع١٥.

(٣) اللواء الجديد، ع ١٤فى ١٧ يوليو ١٩٥١: «التحقيق مع اللواء الجديد»؛ ع٤٣ فى ٥ فبراير ١٩٥٢: «جرائم الصحافة».

(٤) الدعوة، ع٥٠ فى ٢٩ يناير ١٩٥٢.

(٥) وقد وجدت فى ملف سيد قطب فى وزارة التربية والتعليم، قرارا لوزير المعارف فى ٢٥ مايو ١٩٥٢ بنقله إلى منطقة بورسعيد مراقبا مساعدا. ولم يشر أى مرجع إلى حدوث ذلك الانتقال، وربما كان لم ينفذ لسبب أو لآخر.

وبالمقابل، يشير الباحث عبد الباقى محمد حسين إلى أن سيد قطب قد عين بعد عودته من البعثة مراقبا مساعدا بمكتب الوزير، ثم نقل إلى منطقة القاهرة الجنوبية فى ٢٢ أكتوبر ١٩٥١، ثم عاد مراقبا مساعدا بإدارة البحوث الفنية والمشروعات فى ١٧مايو ١٩٥٢، ولم أجد فى ملفه ما يشير إلى هذه التنقلات: المرجع السابق، ص٤٣.

(٦) حديث له مع عدد من معجبيه فى منزله عام ١٩٥١،أشار إليه أبو الحسن على الحسنى الندوى، المصدر السابق، ص ١٨٥.

وعن «احتقاره لنفسه» فى بعض اللحظات لأن كل بضاعته فى الكفاح هى الكلمات[1] .. وهى انتقادات ذاتية لا تصدر إلا عن امتلاء داخلى، وعن اندماج نفسى فى الكفاح من أجل قضية حقيقية.

أخيرا اكتشف سيد قطب مواهبه الحقيقية .. موهبته كصائغ للأيديولوچية بحس سياسى نفاذ يتميز بالتمرد، وهى موهبة تختلف عن موهبة الشاعر الرومانسى، أو موهبة المفكر، أو موهبة المصلح الاجتماعى، وإنما هى موهبة تأخذ بطرف من كل هذه المواهب، وتصنع منها مزيجا متفجرا قادرا على إلهاب الحماس، دون أن ينحدر مع ذلك إلى مستوى مجرد الخطابة،فهو مزيج يقوم قبل كل شىء، على حجج ومفاهيم لها مظهر مقنع، وعلى درجة من العمق، تسمح لها بأن تحمل شحنة نفسية عالية. وإذا جاز تشبيه كتاباته الإسلامية بشىء، فهى أشبه «بالمانيفستو الشيوعى»، وليس «برأس المال»[2].

من قبل .. كانت مواهب سيد قطب موزعة بين كتاباته الأدبية المغرقة فى الذاتية، وكتاباته الاجتماعية المغرقة فى مظهر الموضوعية، إلى درجة التعامل مع المجتمع كآلة ينبغى إصلاحها .. ثم توحدت هذه المواهب فى مهمة قال سيد قطب عنها أنها «تستغرق أعمار أجيال» .. فتحت أمامه مجالا واسعا لا نهائيا، كمهمة لا نهائية، غايتها محاولة التوحد مع المطلق، ولم شتات نفسه جميعا فى بؤرة واحدة.

صار بإمكان سيد قطب أن يتواضع بغير أن يشعر أنه مهضوم الحق، وها هو يتوقف، بين حين وآخر، فى تفسيره للقرآن، ليسجل - يملؤه طرب هائل - عجزه أمام البيان القرآنى: «إن إيقاع هذا القرآن المباشر فى حسى، محال أن أترجمه فى ألفاظى وتعابيرى» . ليس هذا فحسب، بل هو يهيب «بقراء هذه الظلال ألا تكون هى هدفهم من الكتاب، إنما يقرأونها ليدنوا من القرآن ذاته، ثم ليتناولوه بعد ذلك فى حقيقته، ويطرحوا عنهم هذه الظلال»[3].

(١) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «والآن فإلى العمل»، ع٢٢، وقد عاود سيد قطب نقد أسلوبه فى الكفاح بعد حريق القاهرة أيضا.

(٢) أولهما كتبه كارل ماركس وفريدريك إنجلز عام ١٨٤٨، لتحديد أطر الحركة السياسية للطبقة العامة، وثانيهما كتبه ماركس فى العقدين الأخيرين من حياته، وترك أغلبه مخطوطا، ليكون بمثابة نقد علمى صارم للرأسمالية. وليس التشبيه غريبا كما يبدو للوهلة الأولى، إذ أن علاقة سيد قطب بالأفكار الماركسية علاقة عميقة رغم أنها عدائية، وهى تحتاج إلى دراسة مستقلة.

(٣) س. ق.، ظلال، ط١، ج١٣، ص ص ٣٩- ٤٠؛ أيضا: ج١٣، ص ٤٠، ص٥١.

لم يعد سيد قطب بحاجة إلى هذا الإعلان المتواصل عن ذاته وقيمتها، الذى مارسه طويلا، وأصبح راضيا، سعيدا بموهبته الحقيقية، موهبة الرجل الثانى الذى يضع الخطط والمشاريع الطموحة فى خدمة من هو أعلى، وينتصر له، ويرضى أن يصبح جسرا فى طريق نجاحه، دون أن يشعر بهذا الخوف الذى كان يداخله وهو يسير خلف العقاد. فبدلا من العقاد - الإله الذى سقط - هناك الله، المطلق، وكلامه: القرآن، لا تحط التبعية له ولا التواضع أمامه من شأن سيد قطب وكبريائه المتفجر الجريح دائما، فقد أصبح سيد قطب يحتل ضمن هذا الإطار الجديد موقعه المتميز، موقع المتحدث بلسان الحق.

وهنا .. يبدأ تاريخ الداعية الإسلامى سيد قطب، فيحاول أن يجمع من حول أفكاره جهود الوطنيين (الحزب الوطنى الجديد) والاشتراكيين (مصر الفتاة) والإخوان. ومع هزيمة الحركة الجساهيرية فى حادث حريق القاهرة، أصبح سيد قطب على استعداد لأن يصفق لرجال انقلاب يوليو، واضعا فيهم أمله، ومنتظرا منهم فى ذات الوقت أن يولوه وزارة المعارف، لينفذ برنامجه الإصلاحى الإسلامى[1]. ولكن سرعان ما تبين له أنه ليس فى عزمهم لا التحالف مع الإخوان، ولا إتاحة الفرصة له لتنفيذ برنامجه،ليكتشف سيد قطب أن «قوة الكلمة» لا تكفى .. ويقرر، بعد تردد، الانضمام إلى الإخوان المسلمين .. فيختار الطرف الأقرب لأفكاره، ويضحى بإمكانيات المساومة الشخصية مع النظام، ويخوض معهم إلى النهاية حرب المنشورات ضد حكم الضباط، ويتلقى جزاء ذلك حكما بالسجن خمسة عشر عاما، بالإضافة إلى نصيبه من التعذيب الجسدى فى السجن الحربى[2].

كان الاختيار صعبا .. قبله بقليل، يتحدث سيد قطب عن نفسه، عن تردده فى الاختيار، وعن استقراره على خياره الأخير بالوقوف فى صف الإخوان، ويصوره كخيار استشهادى، ويصور نفسه كمشروع شهيد، كرجل تحيطه أخطار عظمى، «لا يستند إلى حزب أو هيئة»، «يقف فى وجه التيار»، لا يمكنه الاعتماد على الشعب، لأن الشعب غير واع، فالشعوب قد «تحطم من يريدون لها الخير وتصفق للمهرجين» .. والثقة بالنفس أيضا «سند غير مضمون». ويختار سيد

(١) راجع: الفصل الثالث: ص١٥٤ - ٥.

(٢) راجع الفصل الثالث، ص ص ١٨٣ - ٦. وقد اعتقل سيد قطب ضمن حملة الاعتقالات الأولى ضد الإخوان فى ١٣ يناير ١٩٥٤، وأفرج عنه فى ٢٧ مارس ١٩٥٤: ق٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلى بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، محررة فى ١٠ فبراير ١٩٦٦ (سرى جدا).

قطب طريقه: «عبثا يبحث المكافحون عن سند فى هذه الأرض ...إن هناك سندا واحدا لا يتزعزع ...إن هناك قوة واحدة لا تهون ...إنها العقيدة فى الله»[1].

ومن الناحية الموضوعية، كان الاختيار صعبا أيضا،لأن الطرفين المتنازعين كان يجمع بينهما الكثير من النقاط المشتركة فى الأهداف والوسائل على حد سواء، فكلاهما كان يرمى على المدى المباشر إلى حكم المجتمع بالقوة حكما منفردا، والتخلص من المعارضين،ومن الاستعمار المباشر، ويرمى إلى إصلاحات اجتماعية.ومن هنا فقد كان محك الاختيار هو مطلق شعار الإسلام، وبرنامج التربية الأخلاقى - العقيدى. وبمعنى أوضح، كان مغزى الاختيار وضع النزعة الأصولية فى موقع الأولوية بالنسبة للنزعة الإصلاحية، والتمسك بالرؤية الرومانتيكية الذاتية للنهضة.



وفى البداية .. سوف يكون وقع الهزيمة على سيد قطب شديدا .. فتتملكه الكبرياء المحرقة القديمة، ويتبنى فكرة مواجهة النظام بالقوة، ولا يكتفى بعدم التنازل، وعدم كتابة برقيات التأييد للنظام[2]، وإنما يهرِّب قصيدتين من السجن، يدعو فيهما إلى استمرار الكفاح بالدماء، ويتهم فيهما النظام بالخيانة، والعمالة للولايات المتحدة، وتنشر إحداهما على الأقل علنا فى عمان بالأردن عام ١٩٥٧[3].

وفى ذلك الوقت كانت تدور مناقشات متكررة داخل السجن حول الموقف من النظام وحول أخطاء حركة الإخوان، ويبدو أن سيد قطب قد تأثر فى النهاية بمنطق البحث عن أخطاء الحركة، وعمل على التوفيق بين ذلك المطلب وبين اتجاهه المتشدد الرافض للنظام[4]. وفى عام ١٩٥٩تقريبا، يتوصل سيد قطب إلى أساس فكرى

(١) الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «إنها العقيدة فى الله»، س٢، ع١٠٢. والمقال يصور هذا التردد الداخلى فى صورة حوار بين صديقين.

(٢) راجع الفصل الرابع، ص ص ٢٠٢ - ٤.

(٣) راجع قصيدتى «هبل .. هبل» و«أخى»:س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٨٩ - ٩٣. وقد نشرت الأخيرة بمجلة «الكفاح الإسلامى» بالأردن،فى عدد ٢٦يوليو ١٩٥٧، وأثارت إعجاب الشعراء ذوى الاتجاه الإسلامى، فقدموا لها بضع معارضات. راجع: حسينى على رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ص ٤٠٥ - ٧.

(٤) كان المطالبون بمراجعة فكر حركة الإخوان، هم الذين كانوا يبحثون عن مخرج يتيح لهم الالتقاء بالنظام. راجع الفصل الرابع، ص ص ١٨٩-٩٠.

يتيح له صياغة استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية، تلك هى استراتيجية «بناء حزب انقلابى إسلامى» من صفوة مقاتلة عقائدية، ويتبنى ويوسع أطروحات المفكر الباكستانى أبى الأعلى المودودى، ويطعمها بالنزعة الحنبلية - الوهابية المتشددة ليعلن كفر النظام والمجتمع، وشمول الجاهلية للعالم كله، ويطرح مهمة إعادة بناء الإسلام من جديد[1].

وبموجب هذه الفكرة، لا يعود سيد قطب - وأتباعه فيما بعد - معنيا بالواقع، ولا برصد جوانب قوة النظام وضعفه، فالمسألة بالنسبة له هى مجرد التماسك، قوة الروح،تعبئتها بعقيدة تكفل كراهية ورفضا مطلقين للنظام، بصرف النظر عن متعرجات سياسته. فالمطلوب إصدار حكم فقهى راسخ الجذور، يتيح إدانة مطلقة، ويقيم شرعية مضادة، لا تتزعزع فى تيارات التقلبات السياسية.

وبجانب الأصداء الحادة للعبارات القاطعة الباترة التى تفصل بين الجاهلية والإسلام وتقيم الحواجز والحدود والمعسكرات، تنطلق نفحة صوفية تعبر عن نوع من «سلام داخلى» يحمل كل نوازع التعالى النخبوية، أقيم على أشلاء كل علاقة حقيقية بالعالم: «عشت فى ظلال القرآن أنظر من علو إلى الجاهلية التى تموج فى الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة. أنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال، **كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال**»[2]، ولكن الطفولة هنا لم تعد تعنى البراءة، فقد فقد سيد قطب براءة الطفولة: «أنظر ...فأرى التخبط الذى تعانيه البشرية فى انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التى تملى عليها وبين فطرتها»[3].

وهكذا يبدو سيد قطب فى نظر نفسه كبيرا، بل عملاقا، يواجه بقلبه الذى يعتبره - بالطبع - كبيرا عبث الأطفال الأشرار .. ومن فوق هذه المئذنة العالية التى بناها لنفسه - وارتقاها من بعده الآلاف - تصبح الأمور كلها بسيطة: فوجد «يسرا وبساطة ووضوحا» فى رؤية الأمور، لا يستحقها فى نظره إلا من يكابد - مثله - معانى القرآن[4].

---

(١) راجع: الفصل الرابع، ص ص ٢١٣ - ٥.

(٢) س. ق.، ظلال، ط٩، مج١، ص١١ (من المقدمة). (التشديد من عندى)

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٢٢.

وبذات البساطة والوضوح يحدد سيد قطب قيمته العظمى للبشرية - كما يراها - فيكتب موضحا للمباحث العامة - احتجاجا على تفتيش شقته فى رأس البر «بأسلوب غير لائق» قبيل القبض عليه - أن «برتراند رسل لم يقدم لأمته ولا للإنسانية بعض ما قدمت»[1]. وبالطبع فإن برتراند رسل لم يدع يوما أنه المتحدث باسم الله أو الحق المطلق!!.

وهكذا يراجع سيد قطب تجربة حياته السابقة كلها ويحكم عليها بإعدام - يسير بسيط أيضا: يتحدث عن الجاهلية التى ذاق ويلاتها: «ويلات الضلال والعمى، وويلات الحيرة والتمزق، وويلات الضياع والخواء» فى داخل النفس، «وويلات الطغيان والهوى، وويلات التخبط والاضطراب، وويلات التفريط والإفراط»[2] خارجها. ويختصر سيد قطب حياته فى طورها الأخير وحده: طور ما بعد الهزيمة .. فيلغى من قائمة مؤلفاته فى الطبعة الأخيرة من «الظلال»، «الكتب التى نفدت وليس فى النية إعادة طبعها للشعور بأنها قد أدت دورها فى حينها، ولم يعد لها إلا الاعتبار التاريخى. وبعضها مما يحتوى آراء تبين للمؤلف خطؤها فعدل عنها، أو اتجاهات جاهلية نجاه الله منها!»[3]، وهى: ديوانه الوحيد «الشاطئ المجهول»، وترجمته الذاتية «طفل من القرية» و«أشواك»، و«الأطياف الأربعة» و«مهمة الشاعر فى الحياة» و«كتب وشخصيات»، وقصته «المدينة المسحورة»، و«نقد كتاب مستقبل الثقافة فى مصر» .. وتستبعد القائمة أيضا إنتاج المرحلة السابقة فى اتجاهه الإسلامى: «معركة الإسلام والرأسمالية»، والطبعة الأولى من كتابيه: «السلام العالمى والإسلام» و«العدالة الاجتماعية فى الإسلام»[4].

تلك مرحلة مضت .. يتطلع سيد قطب إلى الأمام - أو بالأدق: الخلف - هناك .. فمن وراء أربعة عشر قرنا - هكذا جاء تعبيره .. وليس «من أمام» - يحاول أن يستشرف «وجوه هؤلاء الرجال السعداء وقلوبهم» (مشيرا إلى صحابة الرسول) و«أحاول أن أعيش معهم لحظات فى هذا المهرجان العلوى الذى عاشوا فيه... اللهم إنك تعلم أننى أتطلع لهذا النداء الفريد»[5]، ويوجد صوفى يتطلع

(١) خطاب سيد قطب إلى الصاغ أحمد راسخ بالمباحث العامة فى ٤ أغسطس ١٩٦٥، ضمن مرفقات النيابة فى: ق ٦٥.

(٢) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٤٤.

(٣) س. ق.، ظلال، ط٥، مج١٣، ص ١٨٣.

(٤) نفس المصدر، مقارنا بقائمة كتاباته فى نهاية كل جزء من أجزاء الطبعة الأولى من الظلال.

(٥) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٣٣٣.

سيد قطب إلى الرضى الإلهى .. وفى سبيله «ألا هانت الحياة، وهان الألم، وهان العذاب وهان كل غال وعزيز»[١].

بحر واسع هادئ .. يعابث هواؤه الرفيق مويجاته .. ولكن تحت السطح عنف ضار .. بركان غاضب متفجر .. موجه إلى قلب النظام: «إننا لا نبغى بالتماس حقائق التصور الإسلامى مجرد المعرفة الثقافية ... إن هذا الهدف فى اعتبارنا لا يستحق عناء الجهد فيه! إنه هدف تافه رخيص! إنما نحن نبتغى الحركة من وراء المعرفة. نبتغى أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة لتحقيق مدلولها فى عالم الواقع»[٢]. ويجمع سيد قطب شتات استراتيجيته المبعثرة فى الطبعة المعدلة من تفسيره للقرآن ويضعها مركزة حاسمة الدلالة فى كتاب واحد: «معالم فى الطريق»، الذى سيصبح «مانيفستو» الحركة الإسلامية الراديكالية من بعد. ويقدم سيد قطب كتاباته الجديدة بدورها جسرا تعبر عليه الجموع إلى القرآن .. الذى يصبح النص الوحيد الجدير بالقراءة، القادر وحده على الإرشاد إلى الاتجاه الصحيح.. بعد أن أعاد سيد قطب قراءته باعتباره دليلا للعمل السياسى، باعتباره «المانيفستو» الأصلى الذى يدّعى سيد قطب أنه لا يقوم سوى بالإشارة إلى ملامحه. بعد ذلك .. يمحى الداعية من الوجود .. يستقيل[٣] .. لينبعث المقاتل.



يخرج سيد قطب من السجن فى ٢٦ مايو ١٩٦٤ بعفو صحى[٤]، كانت وراءه وساطة الرئيس العراقى عبد السلام عارف[٥]، تسبقه كتاباته التى صدرت

(١) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٨٧٥. والروح الصوفية واضحة فى العديد من فقرات تفسيره للقرآن، إلى حد اتهامه بأنه من أنصار مذهب وحدة الوجود: س. ق.، مقومات التصور الاسلامى، ص ص ٨ -٩ (من مقدمة أخيه محمد قطب).

(٢) س. ق.، مقومات التصور الاسلامى، ص ص ١٧ - ٨ ؛ س. ق.، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، ط٨، دار الشروق ١٩٨٣، ص ص ٩ - ١٠.

(٣) س. ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ٣٧ - ٨. حيث يقول: «إن العبارة البشرية كائنة ما كانت .. لن تبلغ شيئا مما تبلغ إليه العبارة القرآنية والمنهج القرآنى وطريقة العرض القرآنية» .. ومن ثم: «نريد لهذا القارئ أن يتعود التعامل مع القرآن ذاته تعاملا مباشرا».

(٤) ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلى بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص ٢، محررة فى ١٠ فبراير سنة ١٩٦٦ (سرى جدا).

(٥) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٩.

وهو سجين: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته - ج١» و«الإسلام ومشكلات الحضارة»، (عام ١٩٦٢)، و«هذا الدين» و«المستقبل لهذا الدين». وينشر بعد خروجه «معالم في الطريق» وينقح كتابيه «العدالة» و«السلام العالمي والإسلام» وينقح ثلاثة أجزاء إضافية (١١-١٣) من «الظلال»[١].

ومن الغريب أن هذه الكتابات جميعا قد نشرت في مصر في ظل النظام الناصري، وهو أمر لم أجد له تفسيرا مرجحا. يروى أحد الباحثين نقلا عن محمد قطب أن استكمال نشر «الظلال»، كان بسبب قضية رفعتها دار النشر على الحكومة تطالبها بدفع تعويض عن خسائرها بسبب توقف سيد قطب عن الكتابة في السجن[٢]، وهو سبب لا يبدو لي كافيا أو مبررا، سواء في عهد الاتحاد القومي أو الاشتراكي. كما أنه لا يفسر، لو أخذنا به، السماح بنشر كتب سيد قطب الأخرى. وقيل أيضا أن عبد الناصر قد اضطر لذلك، لأنه أوهم قادة الدول الإسلامية أن سيد قطب حر، يمارس الكتابة بشكل عادي[٣]، وهو تفسير أغرب بالنظر إلى وجود سفارات لهذه الدول يمكنها معرفة الحقيقة. ولا أملك تحت يدي تفسيرا مؤيدا بالدليل، ولكن أقترح أن تكون قد جرت مساومة ما، قد تكون ضمنية، جرى بموجبها السماح لسيد قطب بالنشر، مقابل تعهد ضمني بعدم تهريب مقالات وأشعار - من قبيل القصيدتين اللتين سبق ذكرهما - تهاجم النظام بشكل مباشر. وأقرب ما يؤيد هذا التفسير رفض سيد قطب وهو سجين كتابة مقالات لمجلة سعيد رمضان: «المسلمون» التي كانت تصدر في الخارج، لأن «الحكومة هنا في مصر مصرحا له بطبع كتبه»[٤]. غير أن أغرب ما في هذه القضية، شهادة يقدمها كاتب وثيق الصلة بالناصريين، مؤداها أن عبد الناصر وافق على طبع «معالم في الطريق» عدة طبعات رغم اعتراض الرقابة[٥]. ووجه الغرابة أن الكتاب صريح في الهجوم على القومية العربية والاشتراكية، ويدعو لتكوين صفوة مؤمنة تتولى الحكم. ولعل

---

(١) بالمقارنة بين الطبعتين، الأولى، والخامسة الصادرة عام ١٩٦٧، من «الظلال»، تبين لي أن سيد قطب قد أعاد كتابة الأجزاء الثلاثة عشر الأولى بالكامل، بحيث زاد عدد صفحاتها - وهي من ذات القطع والبنط - بنسبة ٢٤٨٪ تقريبا. وقد نقح سيد قطب الأجزاء العشرة الأولى وهو في السجن: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٤٣.

(٢) نفس المرجع، ص ص ٢٤٣ - ٤.

(٣) نفس المرجع، ص ص ١٤٨ - ٩.

(٤) ق. ٦٥، م. أ. ن. زينب الغزالي، ص ص ٣٧ - ٨.

(٥) عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان، د. ت.، د. ن.، ص ص ١١١ -٢.

هذه الموافقة من ضمن ما جعل أوساطا إخوانية، ترى فى الإفراج عن سيد قطب فخا للإيقاع به متلبسا، وإعدامه[1]. ويبقى التساؤل معلقا.

على أية حال، خرج سيد قطب وفى نيته أن يمارس نشاطه فى مصر، فيرفض عرضا لتولى منصب كبير، متعلق غالبا بالتربية والتعليم، فى العراق[2]، وربما رفض عرضا بالكتابة فى صحف النظام الناصرى[3]، ويواصل مهمته التى بدأها فى السجون، والتى قامت على استغلال تفكك الإخوان التنظيمى لنشر أفكاره فى السجون وخارجها، لتسيطر فى مستقبل غير معلوم على اتجاه الجماعة. وبعد الإفراج عنه، يتولى قيادة تنظيم للإخوان من الشباب، تكوّن خارج السجن ثم تأثر بأفكاره، بعد أن اصطفوه لهم قائدا، ويستغل كل فرصة ممكنة لإرسال مفاهيمه الجديدة إلى التنظيمات الإخوانية فى البلاد العربية[4].

غير أن سيد قطب أثبت للمرة الأخيرة أنه لا يصلح قائدا ومنظما. لقد كان بإمكانه ككاتب أن يقدم نموذجا للنقاء العقيدى - وفقا لمفاهيمه - يستوحى المناضلون منه مثلا عليا، غير أنه، فى الممارسة العملية، يصبح الحال مختلفا كثيرا: فتتذبذب قراراته بين الاتجاهات المختلفة لقادة التنظيم، ويتراوح رد فعله بسرعة، إزاء نذر الكارثة التى لاحت بوادرها - اكتشاف التنظيم - بين الموافقة على توجيه ضربة انتقامية للنظام، ثم التراجع، ثم الموافقة. وهى ضربة لم يتعد هدفه منها ردع النظام وإنذاره حتى لا يستسهل ضرب «الطلائع الإسلامية» بين الحين والحين[5]. لم يكن سيد قطب على استعداد لأن يقف مكتوف اليدين وهو يرى الضباط يتجهون لتحطيم حلمه الجديد وسحق «عصبته المؤمنة» وهى لا تزال رضيعا، بعد أن سبق لهم تدمير أحلامه العريضة عام ١٩٥٤. تلك كانت لحظات استعداد فيها سيد قطب ميوله الدفاعية العنيفة التى تجلت من قبل فى لحظات يأس، حين كان يفكر فى أنه خير من كل كلام «أن تحصل لك على مسدس وبضع

(١) زينب الغزالى، أيام من حياتى، ط٦، دار الشروق، ١٩٨٢،ص ٤١؛ س. ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص٦ (من مقدمة أخيه محمد قطب).وهى تصورات مشفوعة بالمفاهيم المعتادة عند الإخوان عن المؤامرات العالمية ضد الإسلام.

(٢) عمر التلمسانى، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت.، ص ٢٨١؛ أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر: القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط ١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩١، ص ٩٤.

(٣) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٩٤ - ٥.

(٤) راجع الفصل الخامس، ص ص ٢٤٧ - ٩.

(٥) راجع الفصل الخامس، ص ص ٢٥٩ - ٦٠.

طلقات، ثم تنطلق لتسوى بهذه الطلقات حسابك مع الرؤوس الباغية الطاغية»[١]. وفى ذات الوقت كان يفكر فى تكثيف جرعة التربية لقادة التنظيم[٢] ... غير أن الرحلة كانت قد شارفت على ختامها.



فى التاسع من أغسطس عام ١٩٦٥، ألقى القبض على سيد قطب فى رأس البر[٣]، ولم يبدأ القبض على قادة التنظيم إلا فى ٢٠ أغسطس، ومع ذلك لم ينسب إلى سيد قطب أى دور فى كشف التنظيم،بل واجه التعذيب بشجاعة، وتحمل أن تسجن أسرته كلها بسببه، وأن يقتل من التعذيب أحد أفرادها[٤]، واشتد به المرض لدرجة أنه لم يحضر الجانب الأكبر من المحاكمة[٥]، وتلقى الحكم بالإعدام شنقا غير هياب[٦].

وانهالت الاحتجاجات والمناشدات من مختلف أرجاء العالم العربى والإسلامى، تطلب تخفيف الحكم عليه[٧]، وحاول النظام مساومته على حياته،

(١) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «قوة الكلمة»،ع ١٠٠٧.

(٢)ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٤٢.

(٣) سامى جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، د. ت.، ص ١١١؛ ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلى بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، فى ١٠ فبراير ١٩٦٦،ص ٢.

(٤) صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب، الشهيد الحى، ص ١٥١؛جابر رزق، مذابح الإخوان فى سجون ناصر، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤١.

(٥) جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٦) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ١٩٣ - ٤.

(٧) قامت مظاهرات احتجاج فى كل من باكستان وبريطانيا، وأرسلت نداءات لإعادة النظر فى حكم الإعدام من جانب الشخصيات والمنظمات الإسلامية فى كل من باكستان ولبنان وتونس والأردن والسودان والمغرب والعراق (حسينى على رضوان ابراهيم، المرجع السابق، ص ١٨) واستدعى الأمير حسن نائب الملك حسين ملك الأردن القائم بأعمال السفارة المصرية ليبلغه أصوات مختلف الجهات التى تطلب تخفيف الحكم،وأرسلت مناشدات لكل من الحبيب بورقيبة والملك حسين ملك المغرب للتدخل والوساطة فى هذا الأمر: أرشيف مؤسسة الأهرام، ملف سيد قطب، تحت رقم ٩٦٢٦، وثيقة رقم ١٦١ - ٢، نقلا عن وكالات الأنباء. أيضا: زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصة ١٩٥١-١٩٨١، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧، ص٨٢، هـ ١. وقد قيل أيضا أن الملك فيصل أرسل برقية إلى عبد الناصر يناشده فيها عدم إعدام سيد قطب. وأن هذه البرقية كانت هى السبب فى تعجيل تنفيذ الحكم: أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين،ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٨٩، ص ص ١٤٩ - ٥٠.

فرفض الاسترحام أو الاعتراف بعمالة «للنظم الرجعية العربية»[1]، واختار النظام التعجيل بتنفيذ الحكم، بعد ثلاثة عشر يوما من صدوره، فيعدم شنقا فجر التاسع والعشرين من أغسطس ١٩٦٦[2].

وهكذا تحققت رغبة سيد قطب الأصيلة فى الشهادة، وأسهم بدمه - كما كان يأمل- فى تعزيز وقع كلمته، التى انتشرت من بعده فى طول العالم الإسلامى وعرضه: «إنها ليست كل كلمة تبلغ قلوب الآخرين فتحركها وتجمعها وتدفعها ..إنها الكلمات التى تقطر دما لأنها تقتات قلب إنسان حى ...إن أصحاب الكلمات يستطيعون أن يصنعوا شيئا كثيرا، ولكن بشرط واحد، أن يقولوا ما يعتقدوا أنه حق، ويقدموا دماءهم فداء كلمة الحق، إن أفكارنا وكلماتنا تظل جثثا هامدة، حتى إذا متنا فى سبيلها أو غذيناها بالدماء، انتفضت حية وعاشت بين الأحياء»[3].

لقد كان ذلك هو نمط التأثير الذى كان يحلم به سيد قطب، فهو لم يكن صاحب دعوة عقلانية، ولا كان يخاطب عقول الجماهير، وإنما كان ينتظر منهم أن يتبعوه، وفق نظرته النخبوية الأصيلة، بتأثير فعل حاسم، قوى، يهز المشاعر، سواء كان مقالا ملتهبا، أو شجاعة أدبية، وهو ما يصل إلى ذروته فى الاستشهاد. لقد كان البطل الرومانتيكى هناك دائما، يطمح فى التأثير النفسى على جمهوره الذى يجب أن يقف ممتلئا هيبة وإعجابا بمثل خارق للعادة، أسطورى، إلهى..فيتبعوه غير مترددين، ويتغلبوا على ضعفهم الخاص، ويخلقوا معه بذلك وحده عالما جديدا.

يقينا أن كلمة سيد قطب لم يقدر لها الحياة بفضل دمه وحده، وإنما بفضل دماء دفعات متتالية من الشباب آمنت بها، وعبرت بسلوكها الاستشهادى عن نمط من الاستجابة لأزمة مجتمع بأسره، يمور بجيشانات داخلية هائلة، ويعكسها مرارة وإحباطا واغترابا وسط قطاعات هائلة من الشباب، انسدت أمامها آفاق التغيير الحقيقى، وأصبحت مشتعلة بالرغبة فى مجرد الاحتجاج والمواجهة والانسحاب من المجتمع.

(١) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٠٠؛ جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤١.

(٢) قررت محكمة أمن الدولة العليا أنه مذنب فى ٥ يوليو١٩٦٦، وأصدرت حكمها بإعدامه شنقا وصدق عليه رئيس الجمهورية فى ١٦ أغسطس ١٩٦٦، وأعلن الحكم للمتهم فى ٢١ أغسطس ١٩٦٦. راجع قرار المحكمة وحكمها فى: ق٦٥، الحكم.

(٣) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «قوة الكلمة»، ع ١٠٠٧.

لمثل هذه الأجيال من الشباب كتب سيد قطب، وبالنسبة لهم يظل دمه علامة على اتساقه فى أفكاره، ومثلا يحتذى. وسوف يظل أنصاره يذكرون الناقدين طويلا بهذا الدم، ويقارنوه بما يحرص عليه آخرون من بذخ وأموال تحيط بها الشبهات[1]، ويرفعون أمامهم، بفخر واعتزاز، تلك الراية المخضبة بالدماء، التى وضع فيها سيد قطب عصارة قلبه ومشاعره وتجاربه، إحباطاته وآلامه، آماله التى قتلها الواقع البائس لبلد متخلف، عجزت جميع قواه السياسية الحية عن أخذ زمام المبادرة فى مشروع عقلانى ديمقراطى لتغيير عالمها .. تلك الآمال - مقتولة - ستصبح هى مصدر إلهام هذا الجيل الشاب، الذى قتل الواقع آماله، وتندفع موجات التكفير، تدفن فكر الناصرية الهزيل وترفع علما مخضبا بالدماء .. شعار الشجاعة اليائسة، ويعلو نجم الفكر القطبى، ينتظر أفولا لن يحققه إلا تجاوز حقيقى، يستطيع أن يستوعب ذلك الغضب المقدس، الذى هو وقود كل تقدم ممكن.



(١) مثلا: صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٨٥. يقول بعد ذكر «الارتباطات المشبوهة» للناقدين من الاتجاه الإسلامى: «قليلا يا هؤلاء!.... أين أنتم من هذا الإمام الشهيد!!».

الفصل الثانى

الإصلاح الاجتماعى والطوبوية السياسية



«العقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة ينبغى أن تقوم على أساس أن الطبقات الفقيرة هى المنتج الحقيقى للثروة العامة لأنها تنتج أكثر مما تستهلك، فمن حق هذه الطبقات الفقيرة إذن أن تعيش كما يعيش الآخرون ... والعقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة تلزم الدولة أن تحقق هذا الأساس العادل بسلطانها وتشريعها وضرائبها ومشروعاتها وكادرها ونظمها الإدارية وكل أداة وضعتها الأمة فى يدها».

سيد قطب، أغسطس ١٩٤٢

يبدأ اهتمام سيد قطب الحقيقى بقضايا الإصلاح الاجتماعى عام ١٩٤٠، مع إنشاء وزارة الشؤون الاجتماعية فى أغسطس ١٩٣٩، وظهور مجلتها «الشؤون الاجتماعية» فى يناير ١٩٤٠، والتى فتحت صفحاتها أمام الكتاب، للإدلاء بدلوهم فى مختلف قضايا الإصلاح الاجتماعى.

أنشئت الوزارة ومجلتها فى ظل توقعات طموحة من جانب عدد من المثقفين المصريين بإمكان وضع البلاد على الطريق الصحيح للحاق بركب التقدم العالمى، بعد أن تراجع - كما بدا آنذاك - الوجود السياسى المباشر للاستعمار الانجليزى، بتوقيع معاهدة ١٩٣٦، والبدء فى التخلص من الامتيازات الأجنبية بتوقيع معاهدة مونتريه عام ١٩٣٧، ذلك الاستعمار الذى نظر إليه فى ذلك الحين على أنه العائق الأساسى أمام التقدم. كذلك فقد كان توقيع هاتين المعاهدتين من جانب حكومة الوفد الائتلافية بمثابة دعوة صريحة للجماهير الثائرة ضد الاستعمار للانسحاب من الساحة السياسية. وفى ديسمبر ١٩٣٧، أقيلت حكومة الوفد دون رد فعل يذكر، ليقضى الحزب خمس سنوات عجاف خارج السلطة، وليحل محله فى البرلمان، السعديون والأحرار الدستوريون.

وقد وجد فريق من المثقفين المصريين فى مجموع تلك التطورات ظروفا مواتية تتيح وضع وتنفيذ برنامج للإصلاح السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى إطار النظام القائم، بعيدا عن ضجة «العامة» التى يثيرها حوله حزب الوفد، وعن التدخل السياسى المباشر لدار السفارة البريطانية. وفى إطار هذا التوجه، ظهرت كتابات لعل أبرزها كتابا مريت بطرس غالى وحافظ عفيفى[1]. وتجمع بينهما تلك

(١) مريت بطرس غالى، سياسة الغد، برنامج سياسى واقتصادى واجتماعى، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨. ويشير المؤلف إلى دور الدكتور ابراهيم بيومى مدكور - شريكه فيما بعد فى تأسيس جماعة =

الرؤية التى ترمى إلى وضع الإصلاح الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى بؤرة العمل السياسى، بديلا عن القضية الوطنية[١]، ووضع خطة عامة طويلة المدى لهذا الإصلاح[٢]، ويطالب كلاهما بجو هادئ سياسيا[٣]، وعلى وجه الخصوص إبعاد الجهاز الحكومى والطلبة عن المشاركة فى المنازعات الحزبية[٤]، وبالإجمال، إيجاد نوع من الحزبية «العاقلة» تقوم على فكرة مجردة عن الصالح العام[٥].

ويتمثل الانعكاس الرسمى لهذه الروح التى ترمى إلى تحقيق إصلاح اجتماعى محكوم من داخل النظام، يشترط استبعاد الجماهير من حلبة السياسة، فى تأسيس على ماهر لوزارة الشؤون الاجتماعية فى ١٨ أغسطس ١٩٣٩، فى ذات الوقت الذى كان صوت اليسار قد ارتفع فيه مطالبا بإصلاح اجتماعى راديكالى إلى هذا الحد أو ذاك، وبصفة خاصة محاولة عصام الدين حفنى ناصف عام ١٩٣٧ تأسيس حزب للعمال، التى أثارت ضجة كبيرة بسبب نجاحه المؤقت فى اجتذاب النبيل عباس حليم الذى كان يرمى لتأسيس اتحاد للعمال[٦]. ومن خلال جريدة «شبرا» الأسبوعية التى ظهرت فى أغسطس ١٩٣٧، يحاول عصام الدين الدعوة لإنشاء حزب عمالى يسعى للوصول إلى السلطة صراحة «بالوسائل السلمية»[٧]، وتثور الضجة من جانب حزب الوفد، وتشترك صحفه، بل وزعيمه، فى الهجوم على المحاولة، وتتدخل السراى، ويتراجع النبيل عباس حليم[٨]. غير أن الفرصة تكون قد أتيحت للتعبير عن موقف يسارى من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، تبلور فى برنامج تضمن فرض ضرائب تصاعدية وتقرير مجانية التعليم وتحديد الملكية الزراعية، وبصفة عامة، تقليل الفوارق بين الطبقات[٩].

= النهضة القومية - فى بلورة الأفكار الواردة به (ص٣)؛ حافظ عفيفى، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨.

(١) مريت بطرس غالى، المرجع السابق، ص ص١٤ - ٥.

(٢) حافظ عفيفى، المرجع السابق، ص ص ١٣١ - ٢.

(٣) مريت بطرس غالى، المرجع السابق، ص١٦، ص ص ١٨ - ٢٠.

(٤) حافظ عفيفى، المرجع السابق، ص ١١٣، ص ١٥٠.

(٥) مريت بطرس غالى، المرجع السابق. ص ٣٢.

(٦) رفعت السعيد، الصحافة اليسارية فى مصر ١٩٢٥-١٩٤٨، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ٥٩ - ٦٠.

(٧) نفس المرجع ،ص ٧٣.

(٨) نفس المرجع ،ص ٦٨، ص ص ٧٣ - ٤.

(٩) نفس المرجع، ص ص ٥٤ - ٥، ص ٧٤. وثمة إشارة إلى مجالات أخرى: ص ٧٧.

وفى ذات الوقت الذى بدأت فيه مجلة الوزارة فى الصدور، تصدر مجلة يسارية أخرى: «التطور»، لتقدم رؤية يسارية متنوعة الاتجاهات، تركز بصفة خاصة على قضايا تحرير المرأة[1]، وتمتلئ بروح ساخطة أكثر منها محددة الاتجاه، غير أنها تثير للمرة الأولى قضية التمثيل الطبقى للطبقات المالكة فى البرلمان[2]، وتفضح زيف المساوة الواردة فى الدستور[3].. ولا تنسى أن توجه نقدها إلى مجلة الوزارة الناشئة[4].

فى ظل مناخ كهذا شارك سيد قطب بالكتابة فى مجلة الوزارة بدءا من عددها الثالث[5]، وتوالت مقالاته بالمجلة حتى بلغت أكثر من مائة مقال، منها نحو ستين مقالا غير موقع[6]، ترقى فى مجموعها إلى ما يشبه برنامجا متكاملا للإصلاح الاجتماعى.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن أغلب المقالات غير الموقعة قد ظهرت خلال تولى عبد الحميد عبد الحق وزارة الشئون الاجتماعية (١٤مايو ١٩٤٢-١٤يونية ١٩٤٣)، وفى بداية تولى فؤاد سراج الدين باشا هذه الوزارة، حتى نهاية عام ١٩٤٣، ثم توقف سيد قطب عن الكتابة بالمجلة بقية مدة ولاية سراج الدين، ولم يعد للكتابة فيها إلا بعد تولى محمد حسين هيكل الوزارة فى ٩ أكتوبر ١٩٤٤. واستمر يكتب بها مقالات موقعة باسمه حتى نهاية ١٩٤٥، وبعد ذلك بقليل

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠١.

(٣) نفس المرجع،ص ص ١٠٣ - ٤.

(٤) التطور، ع٢، فبراير ١٩٤٠.

(٥) ش. أ.، مارس ١٩٤٠، سيد قطب، «مباهج الحياة عنصر أصيل فى الإصلاح الاجتماعى»، س١، ع٣. وقد سبقت هذه المقالة بضع كتابات متفرقة فى المسائل الاجتماعية، فكتب سيد قطب عن شئون التعليم ومشاكل المدرسين عام ١٩٢٨ (عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٥).وقد عثرت على مقالات له ترجع إلى عام ١٩٣٤، تهتم بنقد ما أسماه الانحلال الأخلاقى، وبصفة خاصة نوع الغناء المبتذل فى مصر (الأهرام، ٢٥ يونيه ١٩٣٤، سيد قطب، «الغناء المريض وخطره على الرجولة والوطنية والحياة»، ص ٧)، الذى نسب إليه أيضا المسئولية عن الانهيار الأخلاقى بصفة عامة: صحيفة دار العلوم، يوليو ١٩٤٠، سيد قطب، «المطربون والمطربات هم الطابور الخامس فى مصر»، س٧، ع١.

(٦)راجع ثبتا بعناوين هذه المقالات فى «الملحق رقم١». فضلا عن ذلك، فلسيد قطب ٥٦ مقالا موقعا باسمه أو بتوقيع (س.ق.) ،بين مارس ١٩٤٠ و١٩٤٥، بمجلة الشئون الاحتماعية، جمعها الباحث ألان روسيون فى كتاب: س. ق.، المجتمع المصرى جذوره وآفاقه، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤. وقد استندت فى نسبة المقالات غير الموقعة لسيد قطب،إما إلى شواهد داخلية، تحيل إلى مقالات موقعة أو أحداث شخصية، وإما إلى خصائص الفكرة المطروحة والأسلوب.

توقفت المجلة عن الصدور[١].

وفضلا عن ذلك، فقد شملت هذه المقالات غير الموقعة المقال الافتتاحى خلال ولاية عبد الحميد عبد الحق، الذى شهدت ولايته أيضا وصول عدد مقالات سيد قطب غير الموقعة إلى الذروة[٢]. ويدل ذلك كله على توثق العلاقة بينهما، ويبرر أيضا ما وصفه به سيد قطب من أنه «وزير شعبى لا تتحكم البيروقراطية فى تفكيره»[٣]، «متحمس لمصالح العمال»[٤] - أى متفق مع سيد قطب فى الاتجاه. وفى ظل هذه الظروف، بلغ شعوره بالارتباط بالوزارة ومشاريعها للإصلاح الاجتماعى أن كتب مقالا بعنوان «**أريد** ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها!!!»[٥]. فقد أصبح يشعر بأنه صاحب إرادة آمرة فى عملية الإصلاح، تستند إلى ثقة بالنظام، واطمئنان لموقعه فيه.

أما توقفه عن الكتابة طيلة عشرة أشهر من عام ١٩٤٤ فيبدو أنه يرجع إلى خلاف شخصى مع فؤاد سراج الدين[٦]، أو مع سياسته.



من خلال هذه العلاقة المتقلبة مع وزارة الشؤون الاجتماعية ومجلتها الرسمية، طرح سيد قطب رؤية شاملة للإصلاح الاجتماعى ووجهته، أطلق عليها إجمالا اسم «**المجتمع المتوازن**». ويشمل مفهوم «المجتمع المتوازن»، من ناحية العدالة الاجتماعية، تحقيق تكافؤ الفرص، بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكل فرد، ومحاربة الفساد والمحسوبية وكل ما يعوق المساواة المطلقة فى فرص

---

(١) صدر آخر أعداد «مجلة الشؤون الاجتماعية» فى فبراير ١٩٤٦. أى أنها توقفت بمجرد تولى اسماعيل صدقى الوزارة فى ذات الشهر. مما يرجح أن توقفها كان قرارا سياسيا. وباستقراء حوادث الفترة نرجح، دون وثائق، أن انفجار الاضطرابات الاجتماعية والسياسية وآخرها آنذاك حادث فتح كوبرى عباس، للتصدى للجنة القومية للطلبة والعمال، كان هو السبب المباشر فى إغلاق المجلة.

(٢) وصلت إلى سبع مقالات غير موقعة فى: س٣،ع٦، يونية ١٩٤٢.

(٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، «الشؤون الاجتماعية فى خطاب العرش» (دون توقيع)، س٤،ع١.

(٤) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، «قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكان» (دون توقيع)، س٣، ع٧.

(٥) ش. أ.، س٤، ع٣، مارس ١٩٤٣ (دون توقيع). (التشديد من عندى).

(٦) أشار صلاح عبد الفتاح الخالدى (المرجع السابق، ص ١، ص ١٣٣) نقلا عن محمد قطب أن سيد قطب قد تخلى عن حزب الوفد بسبب حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، غير أن ما كشفناه من ملابسات علاقته بالمجلة الرسمية للوزارة، يرجح أن السبب فى توقفه عن الكتابة هو خلاف شخصى مع الوزير فؤاد سراج الدين، ربما يرجع إلى نهاية عام ١٩٤٣. كذلك فقد اتضح لى أن سيد قطب قد استقال من حزب الوفد حوالى عام ١٩٣٥. راجع: الفصل الأول، ص ٥٧، هـ ٣.

النجاح[1].

غير أن تكافؤ الفرص لا يشكل سوى جانب واحد من مفهوم «المجتمع المتوازن»، الذى لا يعنى عند سيد قطب مجرد إطلاق العنان للمنافسة بين الأفراد واستبعاد الحواجز «غير البرجوازية»، وإنما يتسع ليشمل تحقيق «مجتمع متجانس» - إذا جاز التعبير- تقل فيه الفوارق الاجتماعية على اختلافها بين الأفراد. ففى المجال الاقتصادى، يتسم هذا المجتمع المنشود بتقريب الفوارق بين الطبقات عن طريق توزيع الأعباء العامة (من ضرائب ورسوم) حسب مقدار الثروة، وتوزيع النفقات العامة حسب عدد المنتفعين، أى لصالح الأغلبية الفقيرة[2]، ووسائل أخرى، مثل توزيع الأراضى المستصلحة على فقراء الفلاحين.

ومن هذه الناحية، يمكن القول بأن المجتمع الصالح أو المتوازن كما يحدده سيد قطب، لا يخرج عن كونه مجتمعا رأسماليا، إذ تجرى جميع الإصلاحات فيه فى إطار مبدأ الحرمة المطلقة للملكية الخاصة، وإن كان -على نمط البلدان الرأسمالية المتقدمة، وعلى غرار ما كان يسمى الاشتراكية البريطانية[3]- يتيح نوعاً من الضمان الاجتماعى، يحفظ للجماهير حداً أدنى لمستوى المعيشة والخدمات، بحيث يتحقق تكافؤ الفرص المنشود.

ويؤكد هذا الرأى حرص سيد قطب على التفرقة بين الاتجاه الإصلاحى، وبين «المذاهب المتطرفة»، التى ترمى - فى تصوره - إلى التسوية بين جميع الطبقات والأفراد، إذ يرى أنها «تصطدم بالطبيعة»[4]. ويقدم الولايات المتحدة كمثال نموذجى لتكافؤ الفرص[5]، ويدعو رجال المال المصريين إلى الاقتداء بالمنطق الأمريكى الذى يرمى - فى رأيه - إلى رفع مستوى المعيشة فى جميع أنحاء العالم بهدف توسيع الأسواق[6]، ولا يرى لمصر موضعاً خارج السوق العالمى، بل

(١) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، «الديمقراطية الصحيحة تسوى بين الجميع فى فرص النجاح» (بتوقيع س. ق.)، س٢، ع٧.

(٢) ش. أ.، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، «دستور الإصلاح الاجتماعى: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن»، س٣، ع٦.

(٣) ش. أ.، يوليو١٩٤١، سيد قطب، «الديمقراطية الصحيحة تسوى بين الجميع فى فرص النجاح» (بتوقيع س. ق.)، س٢، ع٧.

(٤) نفس المصدر.

(٥) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، «الوطنية عاطفة ومنفعة»، س٢، ع٧.

(٦) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، «القدرة على الاستهلاك أساس رقى الصناعة القومية والمحلية» (دون توقيع)، س٤، ع١٠. وهى نظرة متأثرة بالكينزية،ولكنها تبسطها تبسيطاً مخلاً.

ويدعو إلى الاستجابة للاتجاه العالمى لرفع الحواجز الجمركية، المتوقع بعد الحرب[١].

وفى مجال التعليم،يتسم «المجتمع المتوازن» عند سيد قطب بتقليل الفوارق التعليمية عن طريق جعل التعليم الابتدائى - وليس الإلزامى - حداً أدنى للتعليم، وتوحيد مضمون التعليم حتى نهاية المرحلة الثانوية، بإلغاء التفرقة بين التعليم الدينى والمدنى لإنشاء عقلية وطنية واحدة، كما يشمل التجانس تقليل الفوارق بين العادات واللهجات والأزياء والتقاليد[٢].

وانطلاقاً من هذا المفهوم الشامل، يهاجم سيد قطب التفاوت الكبير بين أخلاق القرية وأخلاق المتفرنجين، بين البيوت المبنية بالطين والقصب والصفيح، والبيوت المجهزة بأحدث الأجهزة، بين الدستور المصرى الحديث ونظام العمد والأمية، بين الجامعة المصرية والكتاتيب[٣]، بين الريف والمدينة، وبين الأحياء الفقيرة والأحياء الغنية[٤]، ويهاجم التفاوت الشامل بين الطبقات، بين خمسة عشر مليوناً يعانون الفقر والجهل والمرض، مقابل مليون واحد من «السعداء»[٥]، كما يحذر من إمكان تمزق الأمة بين عناصر الجمود الموروثة وعناصر التطور بالغ السرعة المجلوبة من أوروبا، داعياً إلى التريث والحذر فى الاقتباس عن الغرب، والتنبه إلى وجود ميراث باطنى فى الشعور لا يمكن دفعه للتطور بذات سرعة جلب مظاهر الحضارة الحديثة[٦].

ويرى سيد قطب أن إيجاد التوازن المنشود، ووقف هذا التفاوت، يتطلب وضع برنامج اجتماعى شامل، يحقق التوازن بأن يأخذ من المدينة للقرية ومن الأحياء الأفرنجية للأحياء الوطنية ومن الكماليات للضروريات[٧]، ويعالج الانهيار

---

(١) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، «عالم جديد فى طيات هذا الجحيم»، س٢، ع٨.

وبالطبع ليس المقصود هنا نقد سيد قطب لعدم إلمامه بنظريات التبعية التى ظهرت بعد ذلك بعقد تقريباً، وإنما فقط الإشارة إلى مبلغ بديهية العلاقات الرأسمالية الإنتاجية والتبادلية على المستويين المحلى والعالمى فى ذهنه وقتذاك.

(٢) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيد قطب، «دستور الإصلاح الاجتماعى: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن»، س٣، ع٦.

(٣) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيد قطب، «جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام»، س٢، ع٣.

(٤) ش. أ.، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، «العالم الجامح يثوب إلى الرشاد»، س٢، ع٤.

(٥) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، «نقطة البدء فى الإصلاح الاجتماعى هى التعادل بين الجهد والجزاء» (بتوقيع س ..)، س٢، ع١٠.

(٦) ش. أ.، يونيه ١٩٤٠، سيد قطب، «ضريبة التطور»، س١، ع٦.

(٧) ش.أ.،مارس ١٩٤١، سيد قطب، «جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام»، س٢، ع٣.

الأخلاقى الناتج عن هذه الانقسامات، فضلا عن وقف التطاحن الحزبى الذى لا يعرف مصلحة عامة[1].

ومن هذا كله، يتضح أن برنامج سيد قطب الإصلاحى، يحتل موقعا وسطا بين البرنامج «الاشتراكى»، أو اليسارى بالأدق، والبرنامج المحافظ، وإن كان ينطلق من ذات المبدأ المحافظ المسمى «المصلحة العامة»، ولكن بأكثر تفسيراته راديكالية. كما تتضح رؤيته «البيروقراطية» الفوقية للإصلاح، ونظرته إليه بوصفه عملية غير سياسية، إلى حد أنها تتطلب فى المقام الأول استبعاد الصراع السياسى، ليواصل الجهاز البيروقراطى عمله فى هدوء.



كيف يوضع مثل هذا البرنامج؟ ببساطة بيروقراطية مميزة: يوضع «التصميم» للمجتمع الصالح المطلوب، وبناء عليه توضع «الخطة»، و«البرنامج» اللازم لتنفيذها، بعد جمع إحصاءات ومعلومات حول مختلف الجوانب الاجتماعية .. ويسمى المشروع برنامج السنوات الخمس أو الخمسين، حسبما تسفر عنه الدراسة، التى ستشمل الأوضاع السياسية والاقتصادية، توزيع الثروة والنفوذ، تاريخ البلد الدينى والتشريعى، والتطورات العالمية أيضا[2]. فالدراسة العلمية القائمة على الإحصاء الدقيق هى الأداة الأولى للإدارة لقيادة وتوجيه عملية الإصلاح بعد تحديد هدفها، ولا توضع الحلول إلا بعد إنجاز هذه الدراسات[3]، ولابد من التخلى عن سياسة الترقيع فى الإصلاح، التى ينوه سيد قطب بأنها لم تغير شيئا من الواقع الذى كرّسه الاحتلال فى البلاد[4].

ومن جهة أخرى، فعلى الإدارة أن تضع مشروعاتها الإصلاحية بناء على معرفة عميقة بواقع الشعب وعاداته، عن طريق الاحتكاك المباشر به، فلا تكتفى

---

(١) ش. أ.، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، «العالم الجامع يثوب إلى الرشاد»، س٢، ع٤.

(٢) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، «دستور الإصلاح الاجتماعى: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن»، س٣، ع٦.

(٣) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، «حول أزمة الزواج، كيف تبحث المشاكل الاجتماعية» (بتوقيع س.ق.)، س٢، ع١١. وهو يقدم فى هذا المقال مثلا لكيفية دراسة حجم وأثر وأسباب ظاهرة اجتماعية قبل التصدى لها بالحلول.

(٤) ش. أ. يونيه ١٩٤١، سيد قطب، «السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد»، س٢، ع٦.

بوضع خطط مجردة فى مكاتب القاهرة[١]. ويتطلب ذلك أيضا معرفة آراء الشعب، ومن هنا ضرورة إعطائه الحرية ليدلى بها ويعقب على برامج الإصلاح السارية[٢].

ومعنى ذلك أن الإدارة الحكومية، تحمل فى مشروع سيد قطب العبء الرئيسى والمسئولية الأولى فى مشروع الإصلاح، بدءا بتحديد الهدف وحتى التنفيذ. أما دور الشعب فهو أن يراقب أو ينتقد، وفى جميع الأحوال ينفذ ويتعاون مع الإدارة. وحتى ذلك الدور التابع فلابد أن يُدفع الشعب إليه دفعا، ذلك أن الشعب المصرى سلبى للغاية ومتخلف فى رأى سيد قطب: فهو «متسامح إلى درجة التفريط فى حقوقه»، كاره «لكل ما يجره إلى دور الحكومة ولو كان شاهدا بريئا أو صاحب حق»[٣]، والأسرة فيه - على عكس الأسرة الأجنبية - «متخلفة فى عقليتها»[٤]، لا تؤتمن على تربية الأطفال التربية الصحيحة التى تتفق مع مشروعات الإصلاح. وهكذا يتضح الطابع النخبوى الإدارى للمشروع.

ومن هنا، فإن الإصلاح الاجتماعى فى مفهوم سيد قطب هو مشروع غير سياسى، يشبه أى مشروع تجارى أو صناعى، من حيث أنه يقوم على التخطيط المبنى على معرفة علمية بالمجتمع، الذى لا يزيد عن كونه موضوع الإصلاح. والحكومة - الإدارة فى هذا السياق ليست تنظيما اجتماعيا، يعكس التركيب الاجتماعى وتناقضاته، وإنما بالأحرى، رأسه وقلبه وإرادته المستقلة. ومن هنا يشبِّه سيد قطب المجتمع المصرى «بالجهاز المختل»[٥]، الذى يتطلب مهندسا ذكيا ذا عزيمة لإصلاحه، كما يشبهه بالمريض، بينما يشبِّه الحكومة بالطبيب: «نحن فى صدد إصلاح مجتمع مريض فاسد، وإنشاء مجتمع جديد صالح»[٦]. وتشير «نحن» هنا - بالطبع - إلى الوزارة، وداعيتها وموجهها سيد قطب.

---

(١) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، «مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة وتعتمد على الإحصاء والتجربة»، س٢، ع١.

(٢) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، «النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية»، س٤، ع٥.

(٣) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، «الصراع بين الحكومة والتجار، موقف الشعب منه وواجبه فيه» (بتوقيع س..)، س٢، ع١١.

(٤) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «معركة قتل الوقت» (بتوقيع س.ق.)، س٣، ع٢.

(٥) ش. أ.، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، «دستور الإصلاح الاجتماعى: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن»، س٣، ع٦.

(٦) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، «وظيفة الإرشاد الاجتماعى ووسائله فى هذا الطور من حياتنا» (دون توقيع)، س٣، ع٦.

ولما كان مشروع الإصلاح ضخماً شاملاً، فلابد للحكومة من حشد وتعبئة الشعب وجهوده وإمكاناته للمشاركة فيه، سواء رضى الشعب أو لم يرض: «إن الإصلاح الاجتماعى فى حاجة إلى تعبئة عامة للمال والجهود، وعلى الأمة أن تقوم بهذه التعبئة إذا شاءت أن تكون أمة متمدينة، وأن تفهم روح العصر الذى تعيش فيه، **فإذا عز على الأمة أن تدرك هذا الواجب**» - وهو أمر متوقع فى ضوء تخلف الشعب - «**فمن واجب الدولة أن تفرضه عليها فرضاً**» ... ذلك «أن العالم يثب ويركض ونحن ما نزال نترنح»[1] .. وعلينا اللحاق به.

وهنا علينا أن نلاحظ أن الشعب، أفراده وطبقاته، ليس هو المستهدف بالإصلاح، وإنما هى «الأمة»، ذلك الكيان المجرد عن كل تكويناته الحية ومصالحه المتناقضة المتشابكة، والذى يدخل فى سباق مجرد مع «الأمم» الأخرى، وعليه واجب اللحاق بها. و«الأمة» فضلا عن ذلك، جسم غفل، هلامى، أما الرأس الموجه القائد، فهو الإدارة الحكومية التى يمكنها وحدها أن تعرف «مصلحة الأمة».

ومن ثم، فمشروع الإصلاح الاجتماعى المقترح، أياً كان مضمونه، هو خطة ذكية «واقعية» علمية، وبمعنى آخر هو مشروع «غير اجتماعى» للإصلاح الاجتماعى، مشروع يطل فيه المصلح على المجتمع كموضوع يقف هو خارجه. وإذا كان تنفيذ مثل هذا المشروع ممكناً فإنما يكون ذلك عن طريق أداة جبارة، هى الدولة، منظوراً إليها من حيث هى جهاز إدارى على أنها فوق المجتمع، مستقلة عنه وعن تناقضاته ومصالحه المتنازعة، وبعبارة أخرى، على أنها بدورها جهاز «غير اجتماعى»، تتصف علاقته بالمجتمع بأنها أشبه بعلاقة الرأس بالجسد، والروح بالمادة.

والدولة إذن «ذات»، تتصف بكل خصائص الذات الرومانتيكية، فهى صاحبة إرادة إصلاحية «نقية»، يمكنها أن «تشع» فتحول بإشعاعها هذه المادة الغفل المتخلفة،أى المجتمع، إلى مجتمع متحضر، وتجعل منه «ذاتا» حقيقية على صورتها ومثالها، حيث يفترض أنها هى ذاتها خالية من التناقض.



(١) ش.أ.،فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «مشروع المبرات الاجتماعية لتوجيه وتثقيف الأطفال المحرومين»، س٣، ع٢ (التشديد من عندى).

وانطلاقاً من هذا التصور، يحدد سيد قطب للدولة وسيلتين أساسيتين لتوجيه عملية الإصلاح: فبجانب التشريعات الاجتماعية، ثمة دور «للإرشاد الاجتماعى»، الذى يهدف إلى دراسة المجتمع وعيوبه وأسبابها، وتتبع ظواهرها ومضاعفاتها، ثم اقتراح وسائل علاجها ورسم طريق هذا العلاج، فضلاً عن تصوير مثل أعلى للمجتمع المطلوب. وبمعنى آخر، فإن «الإرشاد الاجتماعى» مطالب بوضع استراتيجية عملية الإصلاح وبرنامجها. وهو مطالب أيضا بالقيادة الفعلية، بالدعوة إلى ذلك المثل الأعلى[1]، لحشد جهود الشعب لإنجاز الإصلاح، الأمر الذى يتطلب إخضاع الدولة بأكملها للإرشاد الاجتماعى، وإتاحة تدخله فى جميع المجالات لإنجاز مهمته، بالإشراف على جميع وسائل الإعلام، وبخاصة الصحافة[2]. ويدعو سيد قطب إلى تشديد الرقابة - الأخلاقية خصوصا - على مجمل الإنتاج الفنى من أفلام ومسرحيات واسطوانات وإذاعة[3]، وإدخال البحوث الاجتماعية والتوجيهات المباشرة فى الصحافة والإذاعة والسينما والمسرح وكل وسائل الثقافة، وكذلك إعادة الصلة بين المدرسة والمجتمع من جهة، وإدخال الدراسات الاجتماعية العملية والنظرية فيها من جهة أخرى[4]، كما يطالب بتنحية رجال الدين الذين يقتصرون على الوعظ الأخروى، وإيجاد أئمة وخطباء على اتصال بالحقائق الاجتماعية، وتوجيه الوعظ الدينى لخدمة الإصلاح الاجتماعى[5].

ويتوجه سيد قطب إلى الشباب من أبناء الأغنياء بصفة خاصة، ويطالبه بالعمل فى مجالات الخدمة الاجتماعية، بالتطوع للعمل فى مكاتبها التابعة للوزارة، للقيام بتعليم الأميين ومعاونة المحتاجين والقيام بالإرشاد الاجتماعى - بالمعنى الضيق - وإنقاذ الفتيات المشردات ودراسة أحوال الأحياء الفقيرة[6]، بدلا من إضاعة الوقت فى التسليات الفارغة[7]. كما يدعو السيدات إلى إنشاء

---

(١) نفس المصدر.

(٢) ش.أ. فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «مشروع المبرات الاجتماعية لتوجيه وتثقيف الأطفال المحرومين»، س٣، ع٢.

(٣) نفس المصدر؛ الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠، سيد قطب، «الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصرى»، س٨، ع٣٧٤.

(٤) ش. أ.، ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «سياسة قتل الوقت». وهو نص المحاضرة التى أذيعت فى البرنامج الثقافى للوزارة مساء ٢٤ ديسمبر ١٩٤٤، س ٦، ع١١.

(٥) ش. أ.، مايو ١٩٤٠، سيد قطب، «الوعظ الدينى وظيفة اجتماعية قبل كل شيء»، س١، ع٥.

(٦) ش.أ.، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، «الشباب والخدمة الاجتماعية»، س٤، ع٣.

(٧) ش. أ.، سيد قطب، «أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها» (دون توقيع) - سبق ذكره.

الجمعيات الاجتماعية النسوية[1]. ذلك أن سيد قطب يعتبر هذه الأنشطة الاجتماعية التى ترمى إلى معالجة مشكلات إصلاح المسجونين وحماية المشردين والأيتام، وتوفير العمل لهم وللمتعطلين، وقيام جمعيات تنفق على هذه الأنشطة، ضرورة تميز كل أمة متحضرة حية[2].

وهكذا يحاول سيد قطب توجيه الإدارة، وعلى رأسها «الإرشاد الاجتماعى» إلى حشد الإنتليجنسيا والقيام بتعبئة عامة والإقدام على السيطرة على وسائل الإعلام، هذا فضلا عن التدخل بالتشريع، الذى سنعرض له لاحقا.

وإذا كان برنامج سيد قطب بصفة عامة، يرمى إلى تحقيق تجانس اجتماعى عام متعال عن المصالح الاجتماعية، وإذا كانت أداته هى الخطة المجردة التى تقوم بها الدولة - الإدارة المجردة، فإن لهذا البرنامج محتوى اجتماعيا محددا .. سواء فى مجال الإصلاح الاجتماعى - الاقتصادى، أو التعليمى، أو الثقافى. وفى أول هذه المجالات يتجه مشروع سيد قطب إلى مواجهة مشكلة التفاوت الشاسع بين الطبقات الذى كان يزداد حدة عاما بعد عام خلال سنى الحرب العالمية الثانية. فالإصلاح الاقتصادى يقف على رأس نقاط برنامجه للإصلاح الاجتماعى الذى يطرحه عام ١٩٤١[3]، وفيه يطالب برفع مستوى الثروة القومية وحسن توزيع الثروة، باستخدام أداة الضريبة التصاعدية بشكل خاص،والاهتمام بإصلاح الريف وإصلاح أحياء الفقراء. والواقع أنه لا معنى عند سيد قطب للتضامن الوطنى والروح القومية أو رفع مستوى الفقراء الخلقى أو مطالبتهم بإجادة العمل إذا لم يتم القضاء على هذا التفاوت الشاسع: «نحن فى مصر نعمل دائبين على قتل كل بذور الإحساس الوطنى والشعور الاجتماعى ... كل الخيرات فى مصر لفريق دون فريق. للفريق القليل الذى لا يزيد على مليون من السعداء، بينما الخمسة عشر مليونا الآخرين محرومون من كل عناية. أما فرص النجاح فى الحياة فهى وقف كذلك على فريق دون فريق وهو الفريق الذى تتوافر له الصحة والعلم والمال ... وكذلك الحال فى وظائف الدولة ومناصبها الكبيرة، فهى جميعا من نصيب قلة من المتعلمين،

---

(١) ش. أ. ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «فى مصر أزمة سيدات»، س٣، ع٢.

(٢) ش. أ. ، يوليو ١٩٤٠، سيد قطب، «نقص تشكيلاتنا الاجتماعية - هل نحن أمة؟!»، س١، ع٧.

(٣) ش. أ. ، يونيه ١٩٤١، سيد قطب، «السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد»،س٢، ع٦.

وبالإضافة إلى الإصلاح الاقتصادى يطرح سيد قطب ضرورة وضع سياسة تعليمية ثابتة ترمى إلى تكوين ثقافة مستنيرة وشخصية مستقلة تربط التعليم بالحاجات الاجتماعية، وكذلك تحديد وجهة المجتمع الحضارية، ما إذا كانت شرقية أم غربية أم خليطا منهما.

وهؤلاء هم الذين يملكون نفقات التعليم ... وضريبة الدم - مع هذا - وقف على فريق دون الآخر...»[1]، كما أن نظام الضرائب القائم آنذاك يكلف الجميع أعباء واحدة مما يؤدى إلى انهيار الملكيات الصغيرة لصالح الملكيات الكبيرة فى الأرض[2]، والمشروعات على حد سواء. والحال أن رفع مستوى معيشة الفقراء هو الشرط الأساسى للتقدم، فهم المنتجون والمستهلكون .. ولن يتضاعف الإنتاج أو يزيد الطلب إلا بتحسن أحوالهم الصحية والمادية[3].

وهنا علينا أن نلاحظ أن سيد قطب لم ينتظر الإحصاء ولا العلم لتحديد هذه الأهداف، فهى تقوم عنده مقام البديهيات، أو هى معنى وجود إصلاح اجتماعى أصلا. وإذا كان سيد قطب يشير إلى أثر تقليل الفوارق بين الطبقات على تحسن الإنتاج وزيادة الطلب، فليس ذلك إلا من قبيل إغراء الطبقات العليا بفوائد برنامجه الإصلاحى. ذلك أن هذا التفاوت الشاسع فى مستويات المعيشة يظل بالنسبة لسيد قطب أمرا غير مقبول فى حد ذاته.

وبحلول عام ١٩٤٢، كان سخط سيد قطب على الأوضاع قد دفع به إلى القول بأنه «لايجوز أن يجتمع الغنى الفاحش والفقر الفاحش على هذه الصورة فى وطن واحد بحال من الأحوال»، مطالبا بحق كل فرد فى الطعام الذى يحفظ صحته، وفى العمل والعلم والرعاية الصحية باعتبارها حقوقا لا يجوز الاعتداء عليها بحال من الأحوال[4].

ويحذر سيد قطب من الإصلاح الجزئى لمثل هذه الأوضاع المتدهورة، أو الاعتماد على مشروعات الإحسان التى كانت ترعاها الوزارة والملك[5]، مؤكدا أن إعادة توزيع الثروة هى المدخل الصحيح لمكافحة مختلف الأمراض الاجتماعية كالبغاء[6]. ومع ذلك، فثمة مجال للإصلاحات الجزئية، وبصفة خاصة مشروع

---

(١) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، «الوطنية عاطفة ومنفعة»، س٢، ع٧؛ ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «العدالة الاجتماعية ركن الخلق والوطنية والاقتصاد»، س٥، ع١١.

(٢) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، «الضرائب العامة فى خدمة المجتمع»، س٢، ع١١.

(٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، «تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطى» (بتوقيع س.ق.)، س٣، ع١.

(٤) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٢، سيد قطب، «العالم الجديد والفوارق بين الطبقات»، س٣، ع٩؛ ش.أ.، نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، «القافلة تسير»، س٥، ع١١.

(٥) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٢، سيد قطب، «العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية»، س٣، ع٨.

(٦) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيد قطب، «إلغاء البغاء وإلغاء البغايا» (بتوقيع: س.ق.)، س٢، ع٣.

مكاتب الخدمة الاجتماعية، بهدف ألا يترك المواطنون الفقراء فى هذه الحالة المتردية لحين إتمام المشروعات الكبرى[1].

غير أنه يظل على الدولة أن تتدخل بالتشريع لتعديل أوضاع الطبقات الاجتماعية وتنفيذ برنامج إعادة توزيع الدخل[2]، بإعفاء الفقراء من الضرائب جزئيا أو كليا، وزيادة الرسوم على الكماليات ودعم أسعار المواد الأساسية كمواد التغذية، ووقف تلاعب التجار بالأسعار[3]، والتقريب بين الحدين الأدنى والأعلى للأجور والمرتبات، وتخفيف وطأة الضرائب غير المباشرة عن كاهل الفقراء[4]، وزيادة ميزانية وزارات الخدمات، خصوصا الصحة والشؤون الاجتماعية، وجعل التعليم العام حقا لكل مصرى لا يتوقف على دخله[5].

وبالنسبة للطبقة العاملة، يطالب سيد قطب بتوفير الضمانات الأساسية لها عن طريق إصدار قانون بوضع حد أدنى للأجور وحد أقصى لساعات العمل، وتعديل قانون إصابات العمل بحيث يكون مجزيا وعمليا[6]، وإصدار مشروع قانون عقد العمل والاعتراف بالنقابات العمالية واتحاد النقابات حتى يجرى التعاقد بإشراف النقابات، التى يمكنها وحدها الصمود أمام ضغوط رأس المال، وإعمال القوانين العمالية فى الواقع، فضلا عن إصدار قانون التأمين الإجبارى ضد إصابات العمل وضد المرض والشيخوخة مع تحميل أصحاب الأعمال وخزانة الدولة بالنسبة الأكبر من قيمة التأمينات[7].

وهكذا يجتر سيد قطب الأفكار الأساسية للإصلاح الاجتماعى اليسارى النزعة، مجردة عن أساسها النظرى والسياسى، واضعا نصب عينيه كمثال يحتذى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، دون النظر إلى طبيعة الطبقة المحلية الحاكمة،

(١) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، «الشباب والخدمة الاجتماعية، أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها!!»، س٤، ع٣.

(٢) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، «الضرائب العامة فى خدمة المجتمع»، س ٢، ع١١.

(٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، «تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطى» (بتوقيع: س. ق.)، س٣، ع١.

(٤) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، «تعليم الشعب أقرب الطرق إلى العدل الاجتماعى وإلى زيادة الثروة القومية»، س٤، ع١٠.

(٥) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، «مشروع بفردج اتجاه عالمى لا مشروع محلى»، س٤، ع٥.

(٦) ش. أ.، أبريل ١٩٤٢، سيد قطب، «هل نحن متحضرون؟ الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا»، س٣، ع٤.

(٧) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، «قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكان» (دون توقيع)، س٣، ع٧.

محاولا بذلك سحب البساط من تحت أقدام اليسار، باسم العلم والنظرة العلمية والمصالح المجردة. ولا ينسى سيد قطب فى هذا المجال أن يعيد التأكيد على النظرة العلمية المجردة للإصلاح الاقتصادى، فيرى أن تتحقق زيادة الأجور فى الحدود التى لا تزعزع أسس الاقتصاد فى وجه المنافسة الأجنبية، وألا تنقص أيضا عن حد معين حتى لا يضيق السوق القومى فى وجه الإنتاج المحلى(١).. فكأن الأجور لعبة توازن اقتصادى مجرد من المصالح الاجتماعية.

أما بالنسبة لأوضاع الفلاحين، فيستبعد سيد قطب إمكان وضع حد أدنى للأجور بالنسبة لعمال الزراعة، ويفضل، درءا لآثار التضخم على مستواهم المعيشى، التحول إلى نظام الأجر العينى(٢). ولكنه يلح كثيرا على نشر الملكية الصغيرة للأرض وحمايتها(٣)، وذلك بتوزيع أراضى الدولة المستصلحة على صغار الفلاحين دون سواهم، وجعل التعاون بين هؤلاء الملاك إجباريا لمنع عيوب الملكية القزمية(٤)، وإصلاح قانون الخمسة أفدنة الذى صدر فى عهد كتشنر لمنع التلاعب به(٥). وبمعنى آخر، يتجنب سيد قطب مواجهة طبقة كبار الملاك مواجهة حاسمة فيما يخص ملكيتهم الواسعة، أو أجور فلاحيهم .. فلا مجال هنا لتحديد الملكية الزراعية أو الأجور.



أما بالنسبة للتعليم، فهو الأداة الأساسية فى مهمة أخرى من مهمات الإصلاح الاجتماعى، وهى إصلاح الشخصية المصرية. واتساقا مع رؤية سيد قطب للمجتمع كمادة خام للإصلاح فاقدة الإرادة وللدور المركزى للدولة، التى يقع على عاتقها وحدها عبء الإصلاح باعتبارها جهازا غير اجتماعى، يؤكد سيد قطب أن المدرسة هى الوسيلة، «مادام المنزل المصرى متخلفا ولا سلطان لنا عليه، والمجتمع المصرى مضعضعا ولا حيلة لنا فى تدعيمه إلا عن طريق القانون - وأثره محدود-

---

(١) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيد قطب، «وظيفة الإرشاد الاجتماعى ووسائله فى هذا الطور من حياتنا» (دون توقيع)، س٣، ع٦.

(٢) ش. أ.،سيد قطب، «تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطى»، سبق ذكره.

(٣) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، «عالم جديد فى طيات هذا الجحيم»، س٢، ع٨.

(٤) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، «النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون» (دون توقيع)،س٤، ع٥.

(٥) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، «الشؤون الاجتماعية فى خطاب العرش» (دون توقيع)، س٤، ع١.ويحمى القانون المشار إليه الملكية التى لا تزيد عن خمسة أفدنة من نزعها بسبب الديون.

وطريق الإرشاد – وأثره غير مضمون»[1]. غير أن المدرسة ذاتها فى حاجة إلى إصلاح، ذلك أن العقلية المسيطرة عليها أنذاك «هى عقلية التعليم المحدودة لا عقلية التربية الشاملة»[2].

ويعدد سيد قطب – عن خبرة – عيوب النظام التعليمى وأسبابها، فيشير إلى ازدحام الفصول بالتلاميذ، وإرهاق المدرس بالعمل وغبنه ماديا، ومنع المدارس من التصرف فى نظم التعليم تبعا لظروفها وبيئتها، مما يعوق أى دور تربوى للمدرسة[3]. فإذا أضيف إلى ذلك طول المناهج وامتلاؤها بالمعلومات، فالنتيجة هى عدم الاهتمام بتكوين شخصية التلميذ أو عقليته أو خلقه[4]. كما أن طول مدة الدراسة على هذا النمط، وبعد مناهجها عن الاهتمام بالحياة العملية، تخلق عقليات غامضة التصور والتعبير[5]، وشخصيات ضعيفة غير قادرة على دخول المنافسة الحرة، وغير مهتمة بالمسائل العامة، وكلها عنده من مصادر تفكك الرأى العام والانحلال الخلقى[6]. كما أن البرامج الدراسية للأطفال تسرق طفولتهم وتحشو أدمغتهم بما لا يفهمونه ولا يتفق مع خبرتهم وسنهم، وتحاول إنضاجهم -دون جدوى- قبل الأوان[7].

وعلى ذلك فإن المدرسة لن تصلح لعلاج عيوب الشخصية المصرية إلا بتعديل نظمها تعديلا جذريا. ويقترح سيد قطب ألا تزيد المدرسة على ثمانية فصول، وألا يزيد الفصل على عشرين تلميذا، مع تخفيض جداول حصص المدرسين وزيادة مرتباتهم، فضلا عن إعادة توجيه الكتب والمقررات والنظم المدرسية بحيث تصل التلميذ بالحياة العامة، وتحرص على تكوين شخصيته الفردية والاجتماعية وامتحان ذكائه، لا قدرته على الحفظ والاختزان[8]. وتدخل المرانة العملية كجزء لا يتجزأ من الدراسة[9]. بل ويقترح سيد قطب أن يتمحور البرنامج الدراسى كله حول

---

(١) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٠، سيد قطب، «التربية الاجتماعية فى المدرسة المصرية»، س١، ع١١.

(٢) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «معركة قتل الوقت» (بتوقيع س.ق.)، س٣، ع٢.

(٣) ش. أ.، سيد قطب، «التربية الاجتماعية فى المدرسة المصرية»، سبق ذكره.

(٤) نفس المصدر.

(٥) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٠، سيد قطب، «الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة»، س١، ع٨.

(٦) ش. أ.، سيد قطب، «التربية الاجتماعية فى المدرسة المصرية»، سبق ذكره.

(٧) ش. أ.، مارس ١٩٤٢، سيد قطب، «طفولتنا المسروقة!!!»، س٣، ع٣.

(٨) ش. أ.، سيد قطب، «التربية الاجتماعية فى المدرسة المصرية»، سبق ذكره.

(٩) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، «ميادين النشاط الشاغرة والشبان المتعطلون» (دون توقيع)، س٤، ع٢.

إقامة مشروع متصل بالحياة العملية[١]. كما دعا إلى مخاطبة الأطفال بلغتهم وتوجيه المناهج إلى تنشيط غرائزهم وأخيلتهم[٢]، وتعويد الطلاب على القراءة أو على القيام بأشغال عملية تنتج منتجات صالحة للبيع أو القيام بأعمال تجارية بسيطة أو ممارسة الرياضة[٣] .. فالمطلوب هو مجتمع منتج نشط متفتح الذهن، له حس عملي. وإذا كان هذا الإصلاح الجذري مكلفا، فإن سيد قطب يرى أن إنفاق الميزانية على نصف عدد المدارس وفق هذا النظام المقترح أفضل من إنفاقها على العدد الضخم الموجود بالنتائج السيئة القائمة[٤].

ومع ذلك فإن سيد قطب لا يطمح إلى مجرد تكوين صفوة متعلمة تعليما جيدا، بل يرمي إلى محو الأمية ويطالب بمد التعليم المجاني إلى المرحلة الابتدائية وجزء من المرحلة الثانوية بما يوازي مرحلة التعليم العام في البلدان الأوربية، على أساس أن التعليم الإلزامي لا يفلح حتى في محو الأمية إلا بشكل مؤقت[٥]. كما أن التعليم المجاني بهذا المفهوم ضروري لتكوين مواطنين صالحين للعمل السياسي، ولتحقيق تكافؤ الفرص بين الأفراد، وكلاهما ضروري ليتحقق المعنى السياسي والمعنى الاجتماعي للديمقراطية[٦]. كذلك فإن تعليم العمال والفلاحين سيجعلهم يعملون على التخلص من أحوالهم المزرية، والمطالبة بحقهم في الحياة الكريمة[٧]، أي سيحولهم إلى قوة سياسية نشطة.

ويقترح سيد قطب - ربما للتوفيق بين مطلبيه المتعارضين: رفع مستوى التعليم من جهة، ونشره من جهة أخرى - فرض ضرائب خاصة للتعليم على رؤوس الأموال الكبيرة[٨]. وهكذا تعود مشكلات التعليم لتصب في المشكلة الاقتصادية.

❖ ❖ ❖

(١) ش. أ.، سيد قطب، «الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة» - سبق ذكره.

(٢) ش. أ.، سيد قطب، «طفولتنا المسروقة!!!» - سبق ذكره.

(٣) ش. أ.، سيد قطب، «معركة قتل الوقت» (بتوقيع س. ق.) - سبق ذكره.

(٤) ش. أ.، سيد قطب، «التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية» - سبق ذكره.

(٥) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، «الاتجاه الاجتماعي والقومي في شئون التعليم»، س٤، ع٣.

(٦) نفس المصدر.

(٧) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، «تعليم الشعب أقرب الطرق إلى العدل الاجتماعي وإلى زيادة الثروة القومية»، س٤، ع١٠.

(٨) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، «الأشواك في طريق المتعلمين: مشاكل المتعلمين ومشاكل العمال»، س٣، ع١. وهو اقتراح سبق طرحه في مجلة «التطور»: رفعت السعيد، المرجع السابق، ص١٠٣.

وللتعليم وفلسفته فى فكر سيد قطب هدف آخر، أشار إليه فى مقال ضاف فى صحيفة دار العلوم ردا على كتاب طه حسين: «مستقبل الثقافة فى مصر»[1]، يحبذ فيه أن تشرف الدولة على مراحل التعليم العام ومناهجه فى الأزهر، فى القسمين الأولى والثانوى، والمدارس الأجنبية، فضلا عن المدارس الأهلية والمسيحية حتى تتوحد أسس العقلية المصرية فى التعليم، وأن تشرف الدولة على كلية اللغة العربية بالأزهر، حتى تضمن وحدة نوعية العقلية التى تدرس للطلاب فى المدارس. ولهذه المسألة صلة وثيقة بالاتجاه العام لبرنامج الإصلاح الاجتماعى الذى طرحه سيد قطب، والذى يرمى إلى تحقيق التجانس العام اقتصاديا واجتماعيا وتعليميا وثقافيا، وحضاريا بصفة عامة.

وكان موقف سيد قطب فى هذه المرحلة، بخصوص مسألة الهوية الحضارية، يقوم على صيغة للجمع بين ما نسميه الآن الأصالة والمعاصرة،أو بمصطلحه الخاص، بين العقلية الغربية والعقلية الشرقية، فى إطار الوطنية المصرية الأصيلة. فمصر يجب أن تأخذ بالحضارة الأوروبية، لا لأنها تتشابه معنا عقليا -كما أشار طه حسين فى كتابه المذكور- وإنما ببساطة لأن أوربا سبقتنا فى سلم الحضارة. ذلك أن لكل أمة عقلا خاصا بها، قد يتقارب مع عقل غيرها ولكن لا يماثله، ويقترح اقتباس المدنية الأوربية مع الاحتفاظ بثقافتنا التى تشمل الدين والفن والنظم الخلقية والتقاليد والخرافات[2].

وكان برنامجه فى الاقتباس عن الغرب من الرحابة بحيث أنه - فى تأكيده على ضرورة الاهتمام بالترجمة كمرحلة أساسية من مراحل التقدم العقلى لمصر- أشار إلى مذهب النشوء والارتقاء ونظرية النسبية ومذهب فرويد والمذاهب الفنية: الرمزية والسريالية والواقعية، من ضمن ما يجب ترجمته عن الغرب وتمثله[3]، مما يشير إلى إحساسه بوجود درجة عالية من القرب بين العقلية المصرية والعقلية الأوربية.

والواقع أن الصخرة التى تحطم عندها تبنى سيد قطب للحضارة الغربية هى رؤيته لأخلاق الأسرة أو مسألة تحرر المرأة. فالأسرة فى فكر سيد قطب وليدة الرقى

(١) صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، «مستقبل الثقافة فى مصر»، س٥، ع٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، «حلقة مفقودة فى نهضتنا العقلية الحديثة»، س٤، ع٢. ولعل هذه الإشارة إلى السريالية تدل على متابعته لمجلة «التطور»، التى كان يقودها سرياليون مصريون: چورج حنين وكامل التلمسانى، وغيرهما.

الإنساني وسبب في زيادته[1]. ودور المرأة «الطبيعي» هو تكوين المنزل وتنشئة الطفل، ومن ثم فلابد أن يكون تعليمها من نوعية مختلفة: معلومات عامة، الطفل وغرائزه، صحة الطفل والحامل، أدب الأطفال، التربية الجنسية، «ترويض الرجال»، والتدبير المنزلي. أما إذا تربت المرأة وتعلمت على نظام الفتيان، فهذا شذوذ في رأيه، وانقياد للنمط الأوربي وخروج على «طبيعة الأنوثة»[2]. ذلك أن المرأة في تصور سيد قطب - منذ عام ١٩٣٤ على الأقل - ذات جوهر «بيولوجي»، إذا جاز التعبير، تتمحور طبيعتها حول الغريزة، محدودة الجوانب إذا قيست بالرجل[3]، لا تهدف مهما تغيرت أوضاعها الاجتماعية إلا لإعجاب الرجال[4]، وتصل إليه بسلاح الإغراء[5].

ومع ذلك، فإن موقف سيد قطب المحافظ تجاه المرأة ودورها في المجتمع لم يصل به في هذه المرحلة إلى الدعوة لحجبها تماما عن المجتمع، بل يدعو إلى تعويدها الاختلاط البرئ، في إطار رؤيته العامة «للمجتمع المتوازن»، فيأخذ موقفا وسطا بين درجات الاختلاط التي تعد عنده إباحية، وبين الاحتجاب الشامل وفق التقاليد القديمة[6].وفي إطار هذه الرؤية يعيب سيد قطب على المجتمع الغربي، خصوصا في فترة ما بعد الحرب الأولى، ما يسميه إباحيته ونهمه للمتع بغير حدود، والنزعة الفردية بصفة عامة، ويؤكد على القيمة المطلقة للأخلاق وعدم تقييمها بأموال أو منافع[7]..وهو يأمل في أن تعود أوربا فتفيق مما أسماه إباحيتها ولا أخلاقيتها وتعود إلى النظرة الروحية والإيمان بالمجهول والروح والأخلاق والتقاليد[8]. وهو ينسب شيوع الطلاق إلى شيوع روح التحرر الأوربية في مصر،

(١) الأسبوع، ٢٤ أكتوبر١٩٣٤، سيد قطب، «المرأة لغز بسيط - ٤»، ع٤٨.

(٢) ش. أ.، أبريل ١٩٤٠، سيد قطب، «ثقافة المرأة المصرية يجب أن تخضع لوظيفتها الطبيعية والاجتماعية»، س١، ع٤؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٢٩١ - ٢.

(٣) الأسبوع، ٣ أكتوبر ١٩٣٤، سيد قطب، «المرأة لغز بسيط - ١»، ع٤٥.

(٤) الأسبوع، ١٥ أغسطس ١٩٣٤، سيد قطب، «المرأة بين شتى العواطف»، ع٣٨؛ الأسبوع، ٢٤ ديسمبر ١٩٣٤، سيد قطب، «المرأة العصرية؟؟ عرض وتحليل»، ع٥٨.

(٥) الرسالة، ٢ أبريل ١٩٤٥، «على هامش النقد: هذه الشجرة .. للعقاد»، س١٣، ع٩١٣.

(٦) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيد قطب، «إلغاء البغاء وإلغاء البغايا» (بتوقيع س. ق.)، س٢، ع٣.

(٧) ش. أ.، أبريل ١٩٤١، سيد قطب،«العالم الجامح يثوب إلى الرشاد»، س٢، ع٤؛ الأهرام، ١٧ يونيه ١٩٣٤، سيد قطب، «فتى أمريكي يجاهر برأي جرئ»، ص٧. (وأعاد نشره في مجلة الشؤون الاجتماعية: س٣، ع١٠، أكتوبر ١٩٤٢).

(٨) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، «عالم جديد في طيات هذا الجحيم»، س٢، ع٨؛ الأهرام، ١٦ يناير ١٩٣٤، سيد قطب، «الشعر والبؤس»، ص٧؛ ش. أ.، سيد قطب، «العالم الجامح يثوب إلى الرشاد» - سبق ذكره.

ويدعو إلى شن حملة عليه فى المساجد والمحافل والمجتمعات ووسائل الإعلام، ومراقبة هذه الأخيرة حتى لا تنشر أخبار الطلاق أو ما يشوه مفهوم الحياة الزوجية، وبث روح الأسرة فى نفوس البنات[1]. ويصل به الأمر إلى حد الدعوة إلى حماية الملكيات الصغيرة من التفتت بسبب الإرث حفاظا على كيان الأسرة - الأمر الذى يعنى عمليا الإبقاء على نمط العائلة الممتدة - وإلزام الآباء قانونا بحماية أولادهم من التشرد[2].

كذلك فإن سيد قطب، مع احترامه فى تلك المرحلة لإنجازات الغرب المادية والعلمية، يرى أن حضارته قد فشلت لأنها تحطم «كل ما تعبت الإنسانية فى صوغه من المثل الروحية والعقائد الإنسانية والتقاليد المثالية، فلم تلتفت إلى الجانب الإنسانى فى الإنسان... وإنما قامت على أساس المادة وحدها وأهملت شؤون الروح»[3]. ومن هنا فإن العالم فى حاجة إلى روافد الحضارة الشرقية، وبصفة خاصة مصر بدورها الحضارى العريق، الفرعونى والإسلامى، وهذا يتطلب أن «نؤمن بأنفسنا» ودورنا[4]. ويتسق هذا الموقف مع مطالبة سيد قطب للمصريين بالاعتزاز بتقاليدهم وتراثهم وعدم الجرى وراء الغرب المتهالك، إلى حد وصف المتفرنجين من المصريين بأنهم متنازلون «طوعا لا كرها عن شخصيتهم وكرامتهم، بله وطنيتهم وقوميتهم»[5].

والواقع أن مشروع سيد قطب الإصلاحى، هو فى صميمه مشروع رومانتيكى وطنى، ينطلق من فكرة الذات المصرية، ويدعو إلى إحياء هذه الذات والفخر بماضيها وتراثها وخصوصيتها والتمسك بها - فى إطار رؤيته المحافظة لهذه الذات. وعلى نفس نمط الاعتزاز بذات الشاعر، فإن عماد النهضة المرتقبة هو الاعتزاز بالذات الوطنية، بكل ما تحمله الفكرة من روح رومانتيكية، دون إغفال أن عماد هذه الذات - الوطن، هو نخبتها، الإنتليجنسيا ممثلة فى الجهاز الإدارى للدولة، المكلف بإحياء الوطن.

---

(١) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، «النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية» (دون توقيع)، س٤،ع٢.

(٢) ش. أ.، سيد قطب، «عالم جديد فى طيات هذا الجحيم» - سبق ذكره.

(٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، «فى المستقبل آمال وفرص مهيأة للاستغلال»، س٤، ع١.

(٤) نفس المصدر؛ الثقافة، ١٤ مارس ١٩٤٤، «كتب مترجمة -٢- المهاتما غاندى»، س٦، ع٢٧٢.

(٥) الأهرام، ١١ يناير١٩٣٤، سيد قطب، «من أيام دار العلوم»، ص٧؛ الرسالة، ١٥ سبتمبر ١٩٣٣، سيد قطب، «العالم يجرى»، س١، ع١٧.

ومن هنا - ومن منطلق «علمى» أيضا - حرص سيد قطب على التأكيد على ضرورة استلهام الواقع المصرى فى التخطيط للإصلاح الاجتماعى، وعدم نقل المشاريع الأوربية نقلا آليا، ذلك أنها محكوم عليها بالفشل لبعدها عن الواقع، ولأنها تنم عن روح التقليد المنافية لروح الإبداع، الأساسية لكل تقدم، فضلا عن أنها لا تتفق مع العلم الذى يقوم على الدراسة العينية والإحصاء والتجربة[١]، كما يلح على ضرورة ألا تصطدم مشروعات الإصلاح بالتقاليد والعرف والدين،إذا أريد لها حقا أن تحقق نجاحا فى الريف بصفة خاصة.ومن هنا ضرورة الاعتماد على الوعظ الدينى فى الإصلاح الاجتماعى للريف[٢].

ومن هذا المنطلق أيضا، يؤكد سيد قطب على ضرورة اتفاق التشريعات مع ظروف البيئة وعدم نقلها عن الغرب، إذا أريد لها النجاح فى حل مشاكل المجتمع فعلا[٣]، والمواءمة بين التشريع وبين الروح الإسلامية والتقاليد المصرية[٤]، خصوصا وأن الدين الإسلامى فى نظره يلتقى مع نظريات التشريع الحديثة فى تقرير سلطة الجماعة على الأفراد إلى جانب الحفاظ على حقوق الفرد[٥]. كذلك لابد من تعديل المناهج الدراسية لتتفق مع تاريخ الأمة المصرية وديانتها ومقوماتها العقلية والروحية والاجتماعية بالإضافة إلى مطالبها الاقتصادية والعمرانية، كشرط أساسى للقضاء على تمزق العقلية المصرية[٦].

غير أن هذه الإشارات المختلفة إلى الإسلام والروح الشرقية يجب ألا تفهم كنزعة إسلامية، فى هذه المرحلة من تطور فكر سيد قطب، فهى فى هذا السياق ليست سوى إحدى خصائص الروح المصرية. ذلك أن مقومات المجتمع المصرى عنده -كما هى عند التنويريين من أمثال طه حسين - هى مزيج من ثلاثة أصول: الثقافة المصرية القديمة (الفرعونية) السارية فى العادات والخرافات، والدين

(١) ش.أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، «مشروعات الإصلاح الاجتماعى يجب أن تنبع من البيئة وتعتمد على الإحصاء والتجربة»،س٢، ع١٠.

(٢) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «فى صميم الريف»، س٤، ع٩.

(٣) ش.أ.، ديسمبر ١٩٤١، سيد قطب، «القوانين والتنفيذ» (بتوقيع س.)، س٢، ع١٢.

(٤) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، «مقومات المجتمع المصرى» (بتوقيع س. ق.)، س٢، ع٨.

(٥) الأسبوع، ٦ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، «قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة»، ع٢٨.

(٦) ش. أ.، سيد قطب، «مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة وتعتمد على الإحصاء والتجربة»- سبق ذكره.

الإسلامى واللغة العربية، والمدنية الأوروبية التى تغلغلت فى كل مناحى الحياة[١]. والمزج بينهما إنما يتم فى إطار مهمة بعث الروح القومية المصرية وتفردها. ومن هنا يجب أن تقوم الثقافة المصرية الحديثة على تاريخ مصر ودينها وأدبها ثم تاريخ العالم والآداب والفنون العالمية والعلوم الحديثة[٢].

وعلى ذلك، «فالشخصية الوطنية المصرية» عند سيد قطب هى «الوضع الراهن» ذاته، محصلة تاريخها بما فى ذلك التأثيرات الأوربية دون تمييز. ولما كان المشروع بأكمله يتمحور حول رؤية «لذات الوطن»، فقد كان موقفه يتضمن قبولا جوهريا للوضع الراهن، والعمل على تحقيق الإصلاح من خلاله.

ويسعى سيد قطب إلى التخطيط لبث الروح الوطنية فى كل من الجمهور العام والمتعلمين عن طريق تدريس تاريخ الأبطال المصريين والإسلاميين فى المدارس، والاهتمام به فى الصحافة ودور النشر، وعرضه بأشد الوسائل إغراء وجاذبية[٣]. ويفصِّل سيد قطب كيفية دراسة تاريخ مصر فى المراحل الدراسية المختلفة لتحقيق هذا الهدف، كما يدعو إلى العمل على إحياء الأعياد المصرية القديمة وتيسير زيارة الآثار للطلاب، لغرس حب الوطن فى نفوسهم[٤]، والتصدى لما يروجه الأجانب عن تاريخ مصر من الأباطيل[٥].

ومع ذلك فإن اتجاه القومية المصرية عند سيد قطب يتسع لتعاون وثيق، وشعور بالارتباط مع البلدان العربية، فنجده منذ عام ١٩٣٨ يحتفى بالتعاون العربى وخصوصا فى المجالات الثقافية، ويؤكد تعاطف كل مصرى مع قضية فلسطين، بل ويشير إلى اهتمامه بالروابط العربية منذ عهد دراسته بدار العلوم[٦]. ثم يتطور هذا الاتجاه العربى عنده فى عام ١٩٤٥ إلى المطالبة بالتوسع فى تدريس التاريخ العربى والإسلامى، وإبراز نصيب الإسلام فى التاريخ المشترك للبلاد العربية انطلاقا من أن مصر «واحدة من ممالك العالم العربى التى توشك أن تكون

---

(١) ش. أ.، سيد قطب، «مقومات المجتمع المصرى» (بتوقيع س.ق.)، سبق ذكره.

(٢) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، «القراءة ينبوع الحياة والتجدد وغذاء الإنسانية والطموح» (بتوقيع س.)، س٣، ع١.

(٣) ش. أ.، أبريل ١٩٤٣، سيد قطب، «أبطالنا المنسيون وأمجادنا المغمورة»، س٤، ع٤.

(٤) ش. أ.، مارس ١٩٤٢، سيد قطب، «الروح المصرية الصميمة يجب أن تنبعث فى دمائنا وتفكيرنا وتاريخنا»، س٣، ع٣.

(٥) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، «الاتجاه الاجتماعى فى شؤون التعليم»، س٤، ع٣.

(٦) الرسالة، ٢٨نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، «بيت المغرب فى مصر»، س٦، ع٢٨٢.

وحدة جامعة»[1]. أما بالنسبة للصلة بالبلاد الإسلامية فتقتصر عنده آنذاك على أن توقظ كل أمة إسلامية شعورها القومى الخاص وتقوى شخصيتها، ثم تلتقى جميعا بعد ذلك على مصالح واحدة واتجاهات متقاربة[2].



ومن هذا كله، يتضح أن سيد قطب قد صاغ برنامجا شاملا للإصلاح الاجتماعى، فى إطار الوطنية المصرية، يضع فى المحل الأول رفع مستوى معيشة الفقراء من النواحى المادية والتعليمية والثقافية. أما الهوية السياسية للدولة القائمة بالإصلاح فكانت تصورا مجردا عن دولة تكنوقراطية. ويقوم المشروع كله على افتراض ضمنى هو أن النظام القائم قادر على الارتفاع إلى مستوى الصالح العام المجرد من الانتماءات الطبقية والثقافية، وأن توجيهه إلى الوجهة الصحيحة وإرشاده بالكتابة، فضلا عن التأثير الشخصى - الذى لابد وأن سيد قطب قد مارسه أثناء علاقته بوزير الشؤون الاجتماعية - كفيل بشحذ عزم الدولة وإمكاناتها الضخمة، المالية والتشريعية، للتقدم نحو الإصلاح المطلوب.وعلى ذلك تقوم علاقة ثلاثية الأطراف بين المفكر والدولة والأمة: فالمفكر - سيد قطب ممثل الإنتليجنسيا- يوجه الدولة أو «ينورها» لتقوم بدورها بإصلاح الأمة، وفقا لتصميم معد سلفا، لتحويلها إلى أمة متحضرة. وسوف نرى لاحقا مغزى هذا التصور .. غير أنه،بصفة مبدئية، تصور من شأنه أن يصطدم بطوبويته فى التطبيق:

ففى البداية، وجد سيد قطب فى بعض نشاطات الوزارة وإصلاحاتها أملا مشجعا لإمكان تحقق طموحه. ففضلا عن اقتناعه بصدق نوايا الوزير الوفدى عبد الحميد عبد الحق، فقد أبهجه كثيرا أن استطاعت الحكومة تمرير قانون ضريبة الأرباح الاستثنائية فى البرلمان، رغم أنها عجزت عن تمرير قانون ضريبة التركات[3]، ثم نجحت فى إعفاء صغار الملاك من الضرائب[4]. ويصل تفاؤل سيد قطب إلى الذروة

---

(١) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٥، «الأهداف العليا للتعليم فى المجتمع والحياة»، س٦، ع٩.

(٢) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، «الاحتفال بالعام الهجرى مظهر من مظاهر اليقظة القومية» (دون توقيع)، س٤، ع٢.

(٣) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، «الضرائب العامة فى خدمة المجتمع»، س٢، ع١١.

(٤) ش. أ.، مايو ١٩٤٢، سيد قطب، «نحو آفاق جديدة فى طريق العدل الاجتماعى»، س٣، ع٥.

فى بداية عام ١٩٤٣، فيحتفى بعدة مشروعات، منها: مشروع توزيع الأراضى المستصلحة على صغار الزراع وتنظيم التعاون وتعديل لائحة السجون وإلغاء الضريبة على صغار الملاك، وزيادة أجور العمال، وإلغاء البغاء، وتنشيط الجمعيات الخيرية. ورغم أن أغلب ما ذكره كان مجرد مشروعات، فقد عبّر عن تفاؤله باستيقاظ روح الإصلاح الاجتماعى[1]. وهكذا راح يقارن بين وضع مصر عام ١٩٤١، وما كان قبل ذلك بنصف قرن، وراح يؤكد على احتفائه بالاستقلال وفقا لمعاهدة ١٩٣٦، ويشير إلى آثار الصحوة الوطنية الإيجابية المتمثلة فى مشروع القرش وعيد الاقتصاد القومى ومظاهرات ١٩٣٥ (التى يسميها ثورة)، ويذكّر بإلغاء السخرة وحصول العمال على جانب من حقوقهم[2]. ومن ثم دعا المخلصين الساخطين على الأوضاع إلى عدم اليأس من جدوى الإصلاحات البطيئة[3].

ويحسب سيد قطب أن بإمكان الدعوة المخلصة أن تحرك حتى الأغنياء للإسهام فى الإصلاح الاجتماعى، فيدعوهم إلى الإسهام فى مشروع وزارة الصحة لمكافحة الأوبئة بالتبرع بالصابون والبترول والملابس للفقراء[4]، ويطالب أصحاب الأعمال بإقامة نواد للعمال لرفع مستواهم الذهنى والحرفى، ويحاول أن يغريهم مؤكدا لهم فائدة ذلك بالنسبة للصناعة واتفاقه بالتالى مع مصالحهم[5]. بل ويشجعهم على تأييد مشروع تخفيف عبء الضرائب عن كاهل الفقراء باعتبار أن من شأن ذلك زيادة مقدرتهم الشرائية وتوسيع السوق[6].

وفى هذا كله يتخلى سيد قطب عن الرؤية العلمية الحقيقية للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القائمة. فمن جهة أولى ليس من المؤكد أن ترقية مستوى العمال ستؤدى بالضرورة إلى نهضة صناعية أومكاسب لأصحاب الأعمال، إذ أن ذلك يتوقف على مسائل أخرى عديدة، مثل حجم السوق الذى لا يرتبط بمستوى الأجور وحده، خصوصا فى بلد زراعى كمصر الأربعينات، ومدى تطور الصناعة ذاتها واحتياجاتها إلى مهارات خاصة وغيرها. وفضلا عن ذلك، فإنه، وعلى فرض صحة افتراضاته هذه، فإن المكاسب المتوقعة على مدى بعيد تتطلب إنفاقا حاضرا..

(١) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، «فى المستقبل آمال وفرص مهيأة للاستغلال»، س٤، ع١.
(٢) ش. أ.، ديسمبر ١٩٤١، سيد قطب، «ميزانيتنا القومية تدعو إلى الأمل والتفاؤل»،س٢، ع١٢.
(٣) نفس المصدر.
(٤) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «معركة النظافة»، س٤، ع٩.
(٥) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، «جامعة شعبية لرفع مستوى العمال» (دون توقيع)، س٤، ع٥.
(٦) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، «القدرة على الاستهلاك أساس رقى الصناعة العالمية والمحلية» (دون توقيع)، س٤، ع١٠.

والحال أن هذا الإنفاق المكلف يتطلب إرغام شريحة أو طبقة ما على أدائه. وكان من المستحيل، فى ظل التركيبة السياسية والاجتماعية المصرية فى تلك الأثناء، إجبار طبقة كبار الملاك على أداء هذه الضريبة التى أدتها مرغمة فى الحالة الأوربية لصالح الطبقة الرأسمالية الصاعدة. وفوق ذلك جميعه، هناك الترابط القوى بين الاقتصاد المصرى والاقتصاد الرأسمالى العالمى وما يفرضه ذلك من ضغوط وتحكم مما لا مجال لتفصيله هنا.

ومع ذلك، فلم يكن سيد قطب غافلا تماما عن الضغوط التى يمارسها الأغنياء لعرقلة مشروعات الإصلاح الاجتماعى التى تمس مصالحهم من خلال نفوذهم داخل البرلمان. فقد أشار صراحة إلى عرقلتهم لمشروع قانون ضريبة التركات فى البرلمان[١]، وتنصل أغلبهم من الإقدام على التبرع لمساعدة الفقراء[٢]، وعرقلة اتحاد الصناعات لخطة التأمين الاجتماعى على العمال[٣]. ويتصدى سيد قطب -مستنكرا الجشع البالغ، وبحس أخلاقى- لادعاءات أصحاب رؤوس الأموال عن خطورة رفع الأجور على الصناعة الوطنية، مستشهدا بالأرقام على ارتفاع معدلات الربح زمن الحرب، بحيث صار الأثرياء يزدادون ثراء والفقراء يزدادون فقرا بسبب التضخم[٤]، ولا تقتصر المسألة على الأكاذيب والضغوط، بل أن رجال الأعمال -يؤكد سيد قطب - لا يطبقون التشريعات التى تصدر لتقرير جانب من حقوق العمال، فيطالب بتوفير جهاز رقابى يلزمهم إلزاما بتطبيقها[٥]، فيعود مرة أخرى إلى الدولة آملا فى قدرتها على ردع الطبقات المالكة.

والأكثر من ذلك أن سيد قطب كان واعيا بالاستخدام المغرض لمفهوم القومية والمصلحة الوطنية للدفاع عن مصالح الطبقات المالكة، فانتقد بضراوة إنفاق الأموال العامة على تسوية الديون العقارية لكبار الملاك بحجج وطنية، فى الوقت الذى تتنصل فيه الميزانية من توفير نصف قدر هذه الأموال لتوفير وحدات صحية واجتماعية والمياه النقية وغذاء التلاميذ، واتفاق هذا المنحى فى الإنفاق مع عدم

(١) ش. أ.، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، «العالم الجامع يثوب إلى الرشاد»، س٢، ع٤.

(٢) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، «تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطى» (بتوقيع س.ق.)، س٣، ع١؛ ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٢، سيد قطب، «فرد يقيم مستشفى» (دون توقيع)، س٣، ع٩.

(٣) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، «مشروع بفردج اتجاه عالمى، لا مشروع محلى»، س٤، ع٥.

(٤) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، «صيحة طبيب أسنان لإنقاذ العمال من الانتحار بالجوع»، س٣، ع٧.

(٥) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية، س٤، ع٩.

التصدى للتفاوت الكبير فى الأجور،والتهرب من توفير الضمانات الاجتماعية للعمال الصناعيين والزراعيين[1].. ومن ثم: «يجب ألا تخدعنا صيحات رؤوس الأموال التى تموه مصلحتها الخاصة وتلبسها رداء الوطنية والقومية، **فالقومية** التى لا ينال الطبقة الفقيرة منها إلا «نعيرها» - كما يقولون - هى قومية زائفة. القومية يجب أن تحاول التوفيق بينها وبين **المصلحة العامة** لا أن تتحقق على حساب الملايين من السكان لحساب بعض الألوف منهم فى النهاية»[2].. وبالنسبة للنظام الديمقراطى، يتساءل سيد قطب: «أية فائدة (ترجى) فى النص على أن المصريين متساوون أمام القانون إذا كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا تحقق هذه المساواة؟»[3].

ومن هذا كله يتضح أن مفهوم المصلحة العامة ومفهوم القومية عند سيد قطب ليسا ستارا لأطماع الطبقة السائدة وسياستها، وإنما ينطلقان من تصور ليبرالى - يسارى يعنى بترقية أحوال جموع الشعب ترقية حقيقية، وتوفير ظروف معيشية أفضل لهم.

ومع ذلك فقد ظل سيد قطب يعلق آماله على الحكومات المتعاقبة، فمع تولى حزب الوفد الحكم فى فبراير ١٩٤٢، أمل سيد قطب أن تقوم هذه «الهيئة الحاكمة (المكونة) من أبناء الفلاحين» بتعديل «هذه الأوضاع الشاذة»[4]. وبعد مجىء السعديين إلى الحكم علق آماله على شبان الحزب السعدى فى البرلمان للحصول على البيانات والإحصاءات اللازمة، وإعداد برنامج شامل للإصلاح الاجتماعى وعرضه على البرلمان، حيث أن المشروعات السابقة - وهنا يقف سيد قطب ناقدا للممارسات السابقة - لم يتجاوز أغلبها مجرد الإعلان بالإضافة إلى طابعها الجزئى والمرتجل[5].

وبهذه الصيغة الجديدة، كان سيد قطب يقترب من إدراك أكثر حدة لمفهوم الإصلاح الاجتماعى باعتباره عملا سياسيا فى المقام الأول. ففى البداية كان سيد

---

(١) ش. أ.، أبريل ١٩٤٢، سيد قطب، «أرقام معبرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة» (بتوقيع س. ق.)، س٣، ع٤.

(٢) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٣، سيد قطب، «فى مفرق الطرق بين القومية والعالمية»، س٤، ع١١. (التشديد من عندى).

(٣) ش. أ.، سيد قطب، «أرقام معبرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة» (بتوقيع س. ق.)،سبق ذكره.

(٤) نفس المصدر.

(٥) ش. أ.، يوليو ١٩٤٥، سيد قطب، «عالم المستقبل وبرامج الشباب»، س٦، ع٧.

قطب يولى وضع سياسة اجتماعية ذات برنامج شامل الأهمية الأولى، لتجنب الغرق فى مشروعات متناثرة متضاربة، ثم اتجه إلى رؤية الخلل فى العقلية الاجتماعية التى ترى فى الإصلاح الاجتماعى نوعا من الإحسان . فجعل مهمته أن يعمل على تغيير هذه العقلية وإقامتها على مبدأ اعتبار الطبقات الفقيرة هى المنتج الحقيقى للثروة العامة والاعتراف بحقها فى الحياة الكريمة .. إلى حد القول بأن الوزراء مهما صلحت نياتهم لن يحققوا الإصلاح إلا بتغيير هذه العقلية التى تناوئ أعمالهم. ومن هنا .. فالسلاح الأول فى معركة العدالة الاجتماعية هو «قوة الكلمة»[1] ..
أما فى عام ١٩٤٥، فقد آمن سيد قطب بأن دعوات الإصلاح الفردية لا يزيد دورها على التنبيه،ولا تفلح إلا فى زعزعة النظم القائمة،ومن ثم، فلابد من دور للهيئات الحزبية والجمعيات من مختلف الأنواع فى بلورة برنامج اجتماعى والدفاع عنه[2]. وفى ذات الوقت، أصبحت مهمة الكلمةأوسع وأرحب كثيرا من مجرد الكلام فى الشؤون الاجتماعية: أصبحت وجهتها تربية النفوس وترقيتها واستثارة ملكاتها وربطها بالحياة العامة[3].

وبهذا الاتجاه الجديد المزدوج، هبط سيد قطب من علياء توحده مع الدولة القائمة فى مشروع كبير للإصلاح الاجتماعى، وانفصل الداعية عن الإدارى، واكتمل انفصاله بتوقف مجلة الشؤون الاجتماعية مع تولى اسماعيل صدقى رئاسة الوزارة فى فبراير ١٩٤٦[4]، واصطدامه العنيف بالاتجاهات السياسية الجديدة التى تعمل من خارج الإطار البرلمانى للنظام .. لينفتح الطريق أمام الداعية، ربما بعد مدة من الحيرة والقلق، للبحث عن صيغة جديدة تهبط بمفاهيم الإصلاح الاجتماعى إلى ساحة العمل السياسى المباشر، وتطور وضعية جديدة يتحول بها المشروع الإصلاحى إلى مشروع سياسى مقاتل، لا يدعو إلى اتفاق سياسى عام على برامج الإصلاح الاجتماعى، ولا يتوجه إلى «عقلية عامة» مبهمة، وإنما يتبنى اتجاها ضد آخر، فيقاتل على الساحة السياسية من أجل حقوق الفقراء فى مواجهة النظام. وقد أصبح طرح هذا المشروع ممكنا مع انفجار الحركة السياسية الجماهيرية بعد انتهاء

(١) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٢، سيد قطب، «العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية»، س٣، ع٨.
(٢) ش. أ.، سيد قطب، «عالم المستقبل وبرامج الشباب» - سبق ذكره.
(٣) ش. أ.، يونيه ١٩٤٥، سيد قطب، «وظيفة الصحافة فى المجتمع الحديث»، س٦، ع٦.
(٤) فؤاد كرم، النظارات الوزارات المصرية، ج١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر،القاهرة ١٩٦٩، وزارة اسماعيل صدقى الثالثة.

الحرب العالمية الثانية،وعودة الجماهير إلى الساحة السياسية لتطرح رؤية جديدة وعنيفة، التقى بها سيد قطب بهدف تحقيق برنامج يتجاوز بطبيعته، رغم بقائه فى إطار مبدأ الملكية الخاصة، كل إمكانيات النظام القائم وآفاقه.

لقد ألقى سيد قطب آماله على أكتاف الدولة القائمة، وعلى أحزابها بالتناوب، وانتهى فى كل الحالات إلى الفشل. ومع ذلك، ينبغى أن نلاحظ أن ما تخلى عنه سيد قطب هنا، هو الثقة بهذه الدولة وتلك الأحزاب،ولكنه لم يتخل عن طبيعة مشروعه الطوبوى، الذى ينطلق من مفهوم مجرد هو «الصالح العام»، ذلك المفهوم الأثير لدى الإنتليجنسيا المصرية، التى أناطت بنفسها دوما - دون نجاح كبير- مهمة قيادة المجتمع بمحض قوة عقليتها. لقد ودع المصلح مرحلة المفكر- الإدارى، لينخرط فى طور جديد يصبح فيه المصلح داعية - ثائرا .. ولكن الهدف يظل كما هو. والواقع أن التخلى عن هذا الهدف لا يعنى سوى الوقوع فى معسكر اليسار، والرؤية الطبقية للمشكلة الاجتماعية، وهو الحل الذى رفضه سيد قطب منذ البداية،وأقام مشروعه ليكون بالذات بديلا لهذا الاتجاه، الصاعد آنذاك.

ومن هنا، ينبغى أن نفهم أن رصد سيد قطب للطبيعة الطبقية للسياسات الاجتماعية المطبقة، والاستخدام المغرض من جانب الطبقات المالكة لمفاهيم القومية والصالح العام، لم يكن عند سيد قطب اكتشافا علميا ينبغى ترتيب نتائج منطقية عليه، وإنما كان بالنسبة له نقدا أخلاقيا ،يترتب عليه الخروج على الدولة القائمة، من أجل دولة طوبوية بديلة.



وهكذا يندفع سيد قطب - فى ذات الوقت الذى يئس فيه من إمكانية الإصلاح من داخل النظام - لينهى علاقته بالأحزاب البرلمانية. وكتب بعدها مفسرا ومحرضا: «لم أعد أجد فى حزب من هذه الأحزاب ما يستحق عناء الحماسة له والعمل من أجله ...(عقلية قادتها) عقلية أنصاف حلول ... كلهم نشأوا وفى قرارة نفوسهم أن انجلترا دولة لا تقهر وأن الفقر مرض مستوطن ... كلهم يستحقون «المعاش» كلهم سواء»[1]. فهذه الأحزاب لا تصلح إذن لا للتصدى

---

(١) الرسالة، ٢٢ يوليو ١٩٤٦، سيد قطب، «من لغو الصيف: إلى الإسكندرية»، س١٤، ع٦٨١.

للمسألة الوطنية، ولا للمسألة الاجتماعية، وكلاهما عند سيد قطب لم يعد يحتمل أنصاف الحلول. وبحلول عام١٩٤٨، كتب سيد قطب لقرائه: «إننى أحتقر هذه الأحزاب المصرية جميعا.إنها زائدة دودية فى حياة هذا الشعب»[١].

وبقدر ما علّق سيد قطب من الآمال على هذه الأحزاب، بقدر ما كان عنيفا فى خصومته لها. فرغم أنه يعلن لقرائه أنه قد يؤيد الحكومة حين تصيب[٢]، إلا أن مزاجه الذى أصبح راديكاليا جعله واعيا تماما بالعيوب الأصلية لهذه الأحزاب ..فشهدت هذه المرحلة من حياته هجوما متواصلا على التوجهات السياسية والاجتماعية للأحزاب البرلمانية، والاستعمار الغربى، وحتى محبى الحضارة الغربية والمروجين لها من المثقفين المصريين، وتبنى أيضا كافة المبادئ التى طرحتها الأحزاب الوطنية الراديكالية غير الممثلة فى البرلمان،وبخاصة فى عدائها للغرب ونقدها للنظام الاجتماعى،وكفرها بطريق المفاوضات مع الاحتلال[٣].

وبالإضافة إلى التغير العام فى الأوضاع السياسية بعد الحرب، فقد خرج سيد قطب من تجربته فى محاولة تحقيق برنامجه للإصلاح الاجتماعى من خلال النظام محملا بالمرارة والسخط، فسارع إلى فضح النظام القائم وكشف المصالح الطبقية التى تقف وراء أحزابه: «ما من مرة عرض مشروع يمس رؤوس الأموال أو ينصف بعض الطوائف الفقيرة،إلا وتغير النظام الحزبى السياسى أو انهار، ووقف ممثلو رؤوس الأموال من جميع الأحزاب جبهة واحدة ناسين خصومتهم الحزبية، ووقف كذلك أنصار الطوائف الفقيرة جبهة واحدة».. بقى اقتراح واحد للتغيير من داخل النظام: «فلماذا لا ننظمه (النضال الاجتماعى) فى الصورة المعروفة فى برلمانات العالم الراقية»[٤] - داعيا من طرف خفى إلى إنشاء أحزاب على أسس طبقية. وقد أثبت النظام البرلمانى القائم عجزه عن استيعاب مثل هذا النوع من الصراع والمعارضة.

ويمتد سخط سيد قطب إلى الأغنياء وإلى عناية الدولة بهم، فينتقد إنشاء

---

(١) السوادى، ٢٦ يناير ١٩٤٨، سيد قطب،«آراء حرة»، س٢، ع٧٠.

(٢) السوادى، ٢ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «آراء حرة»، س٢، ع٧١.

(٣) تفصيل ذلك فى الفصل الثالث، ص ص ١٣٨ - ٤١.

(٤) الرسالة، ٩ يوليو ١٩٤٥، سيد قطب، «إلى الأحزاب المصرية، عدلوا برامجكم أو انسحبوا قبل فوات الأوان»، س١٣، ع٦٢٧.وردا على مقال للدكتور أحمد أمين حول النظافة،ينفجر سيد قطب، مهاجما بغضب وصرامة فى مقال مستفيض، وردت به هذا العبارة: «شعب هذه نسبة توزيع الثروة فيه شعب إقطاعى والجماهير فيه عبيد. والنظافة بالنسبة إليهم ترف عقلى يتحدث عنه المترفون» ... «لسنا فى حاجة إلى زعماء للنظافة ولكننا فى حاجة إلى زعماء يحطمون هذه الفوارق الظالمة»: العالم العربى، ١٠ مايو ١٩٤٧، سيد قطب، «زعيم النظافة» (دون توقيع)، س١، ع٢.

الدولة لمدارس خاصة لأبناء الأغنياء بحجة حمايتهم من الالتحاق بالمدارس الأجنبية: «وماذا على الدولة وماذا على الشعب حين يذهب هؤلاء إلى الجحيم، لا إلى المدارس الأجنبية؟ إنهم لا خير فيهم لهذا الشعب هنا أو هناك! إنهم خوارج عليه لأنهم يتبرأون منه»[1].

ولا شك أن هذه اللهجة الحادة، إنما تشير إلى وصول سيد قطب إلى قناعة نهائية مفادها استحالة إصلاح عقلية النظام أو الطبقة المالكة، واستحالة ضمهما إلى جانب مشروع حقيقى للاستقلال وتحقيق العدالة الاجتماعية. فأصبح الهدف هو التخلص منهما معا، لا إغرائهما ببرنامج إصلاحى، أيا كان.

لقد انفجرت البلاد بسخط ومرارات تجمعت طيلة فترة الحرب فى ظل الأحكام العرفية، بما تراكم فيها من ثروات وتركز للملكية الأرض من جانب، وفقر مدقع فاقم منه التضخم المستمر من جانب آخر[2]، أضيفت إليها مرارات حادث فبراير ١٩٤٢ والغارات التى تعرضت لها البلاد بسبب علاقتها بالحلفاء. وقد اختار سيد قطب أن يقف فى معسكر الدفاع عن هؤلاء الفقراء، وأن يشاركهم مراراتهم وسخطهم.

والواقع أن هذا الاختيار من جانب سيد قطب،إنما يرجع فى الحقيقة إلى رؤيته الخاصة للإصلاح الاجتماعى، التى لم تر فيه - على غرار مريت غالى- أداة لتلافى الاضطرابات الاجتماعية وتأمين سير النظام، أو - على غرار حافظ عفيفى- إصلاحا يستهدف نهضة وطنية اقتصادية واجتماعية فحسب ... بل كان - كما رأينا- يهدف إلى رفع حقيقى لمستوى الفقراء الاقتصادى والاجتماعى،بالمعنى الشامل، باعتباره المعنى الأساسى للإصلاح الاجتماعى. فالفقراء أو أغلبية الشعب لم يكونوا فى نظره أداة للتقدم، وإنما هم مضمونه وجوهره، وإن لم يكونوا فاعليه وقادته. ولم يكن لمثل هذه النظرة الإنسانية المتقدمة رغم طوبويتها النخبوية أن تنحدر إلى مستوى الهزال الذى عبرت عنه «جماعة النهضة القومية» التى أسسها ابراهيم مدكور ومريت غالى والتى دفعتها الأحداث الساخنة إلى ابتعاد متزايد عن حلبة النشاط السياسى وإلى ضيق متزايد فى

---

(١) الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦ ،سيد قطب، «مدارس للسخط..!؟»، س١٤، ع٦٩١. وقد قصدت من هذه الاقتباسات المتتالية أن أنقل صورة لأسلوب سيد قطب العنيف فى تلك المرحلة.

(٢) رفعت السعيد، منظمات اليسار المصرى، ١٩٥٠ - ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.، ص ص ١٢ - ٣.

تطلعاتها الإصلاحية[١]، بهدف الاتفاق مع النظام القائم الذى كان يمر بمحنة عنيفة تحت ضغوط الحركة الجماهيرية[٢]. ولم يتحول سيد قطب إلى أحد رجال السراى على طريقة حافظ عفيفى، وإنما اختار المعسكر المعادى للنظام.

لقد أصبح سيد قطب واعيا بالأخطار التى تهدد النظام من جراء الحركة الجماهيرية الصاعدة، فى الوقت الذى تغلغل فيه نفوذ الشيوعيين فى أوساط الطلبة وقطاعات من العمال، ونجحوا فى إصدار مجلاتهم الخاصة[٣]. ولما كان سيد قطب - مثل أستاذه العقاد - معاديا للحركة الشيوعية، وفى ذات الوقت متعاطفا مع الحركة الشعبية ومطالبها المشروعة فى العدل والاستقلال، فقد كان من الطبيعى أن يشارك فى الحركة الشعبية ضد النظام القائم دون توجه محدد لفترة من الزمن.

ولما كان سيد قطب من جهة أخرى يحمل ميولا قديمة، ترجع ربما إلى بداية كتاباته، للإيمان بالغيب والمجهول، وتقديس ما وراء الطبيعة، حتى فى فترة شكه في وجود الله[٤]، فقد كان يحمل استعدادا عقليا لتبنى مطالب اليسار فى ثوب إسلامى، وهذا ما وفره له كتاب محمد الغزالى، «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» الذى صدر عام ١٩٤٧ واحتفى به سيد قطب احتفاء كبيرا: فلأول مرة «يعاد عرض الأوضاع الاقتصادية فى العصر الحديث فى ضوء الإسلام، وأن يحكم الإسلام فى شجاعة ومنطق ... فى النظم الاقتصادية السائدة»[٥]، وهكذا عثر سيد قطب على المفتاح الذى يحل تناقضاته مع النظام فى إطار رؤيته المثالية الفوقية.

ذلك أن كتاب الغزالى يلتقى فى نقاط عديدة مع خلاصة فكر سيد قطب فى مجال الإصلاح الاجتماعى، فهو يضع على الحكومة واجب إصلاح أحوال الفقراء، ويجعل هدف استئصال الحرمان وتوفير فرص العمل ومحو الأمية وتعميم التعليم الابتدائى والثانوى، ملزما للحكومة يجبى فى سبيله أى قدر من أموال الأغنياء،

(١) رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٧٩.

(٢) نفس المرجع، ص ص ١٧٧ - ٨٠. وكانت الجماعة تستبعد أى دور سياسى للجماهير فى برنامجها ،وتدافع عن ارتباط مصرى وثيق بالغرب، وإهمال القضايا العربية.

(٣) رفعت السعيد، الحركة اليسارية فى مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.، الفصل الثانى، البند الثانى: الصحافة والنشر.

(٤) راجع: الفصل الأول، ص ص ٥٣ -٤.

(٥) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، «عرض وتعليق على: الإسلام والمناهج الاشتراكية (محمد الغزالى)»، س١، ع١. حيث يشير إلى سابق احتفائه بكتاب «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» دون إشارة إلى مكان النشر، ولم أستطع التوصل إلى المقال الأول.

ولو تجاوز بمراحل مقدار الزكاة الشرعية[1]. ويقترح - على سبيل المثال لا الحصر - تأميم المرافق العامة، وتحديد الملكيات الزراعية وفرض ضرائب على رؤوس الأموال الكبرى بغرض تحديد الملكية غير الزراعية، وتحريم ملكية الأجانب، وربط أجور العمال بأرباح المؤسسات التى يعملون فيها، وفرض ضريبة تصاعدية على التركات[2]. وهو برنامج - على عدم دقة صياغته - يوازى، بل يتجاوز يسارا، برنامج سيد قطب للإصلاح الاجتماعى الذى طرح فى النصف الأول من ذلك العقد، ويحمل ذات النبرات الغاضبة الأخلاقية التى تتفق وميول سيد قطب.

وترتبط هذه الرؤية الإسلامية للعدالة الاجتماعية، برؤية اجتماعية للإسلام، تنطلق من الاعتراف باستخدامه أفيونا للشعوب، ولكنها تصف ذلك الاستخدام بأنه تشويه للدين، بل وبأنه أقبح «ضرب من ضروب الإلحاد»[3]، كما تقرر أن رسالة الإسلام الروحية لا يمكن تحقيقها أو إقناع الناس بها إلا فى ظروف اجتماعية صالحة، لا يعانى الفرد فيها من الحرمان والجوع، فالوعظ وحده لا يكفى فى ظروف تنبت الفساد[4]. ومصدر هذا الفساد هو «الطبقات المترفة»، فأفرادها بطبيعتهم «أعداء كل إصلاح» ... «ومصدر فساد عريض» ... و«أعداء للشعوب»[5]. فكأنما وقع سيد قطب على كنز.

وأهم ميزة فى هذا الكنز، أنه يشترك مع سيد قطب فى فضح المصالح الطبقية التى تعرقل مشروعات الإصلاح الاجتماعى، وتنشر البؤس والفقر، دون أن يتجه إلى تبنى موقف طبقى من قضايا الإصلاح، وإنما يتجه إلى استثارة الحس الأخلاقى، بما يعنى فى نهاية المطاف استمرار البحث عن قوة أخرى «غير طبقية» وغير اجتماعية لتحقيق مشروع الإصلاح.

وقد اجتهد سيد قطب فى الاستفادة من هذا الكنز وتطويره، مستندا إلى خبرته بالمشكلات الاجتماعية التى اكتسبها من خلال علاقته بوزارة الشئون الاجتماعية، وإلى ثقافته العربية المستقاة من دراسته بدار العلوم، ومعرفته بالقرآن، والتى توثقت عند كتابته عن «التصوير الفنى فى القرآن» وأسلوبه الأدبى

(١) محمد الغزالى، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط٣، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥٢، ص١٠٨ ص١٢١، ص ص ١٣٥ - ٦.

(٢) نفس المصدر، ص ص ١٣٥ - ٦.

(٣) نفس المصدر، ص٢٣.

(٤) نفس المصدر،ص ص ٤٠ - ٣. حول هذه الفكرة راجع أيضا صفحات ٦٥، ٨١، ١٥٤.

(٥) نفس المصدر، ص ص ٢٩ - ٣٥.

الرفيع، فضلا عن عقليته الميالة إلى تشييد صروح نظرية - دعائية ضخمة.

وفى حين أن الغزالى لم يهدف من كتابه إلا لتبرئة الإسلام من تهمة تبرير الاستغلال الطبقى، وتفسيره تفسيرا اشتراكيا، وتغيير ظروف المجتمع بهدف جعله صالحا لتلقى الوعظ الأخلاقى، سعى سيد قطب إلى وضع تصور فقهى - فلسفى شامل للتفسير الاشتراكى للإسلام، وتقديمه فى هيئة قواعد مجردة تؤدى إلى برنامج محدد. ومعنى ذلك أن سيد قطب قد اتجه إلى التأصيل النظرى لما أسماه فى أحد السياقات[1]، «العدالة الاجتماعية على مبادئ الاشتراكية الإسلامية»، وذلك فى كتابه المهم الذى شرع فى كتابته قبل بداية عام١٩٤٨: «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»[2]، فى ذات الوقت الذى أتاحت له فيه الظروف أن يرأس تحرير مجلة «الفكر الجديد» الأسبوعية، التى عبرت تحت رئاسته عن هذا الاتجاه بمقالات ملتهبة تناولت الأوضاع القائمة بالنقد بهدف تقديم صورة للإسلام كدين ينكر هذه الأوضاع (التفاوت الاجتماعى الفاحش) بترجمة مبادئه - بناء على هذا الفهم - إلى «نظم وتشريعات وقوانين تحقق العدالة الاجتماعية فى أعلى مراتبها وتوجد التوازن بين الجهد والجزاء»[3]. وجمعت المجلة بين الهجوم على الطبقات المترفة والاستعمار والشيوعيين، وبين تحريض الفقراء على المقاومة والثورة والدفاع عن حقوقهم ضمن منظور «إسلامى».



وإذا كانت نقطة انطلاق سيد قطب فى استراتيجيته الأولى للإصلاح الاجتماعى هى مفهوم «المجتمع المتوازن»، فإن نقطة انطلاقه الجديدة هى ضرورة إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوره الخاص عن الإسلام. وبمعنى أوضح فإن «المجتمع المتوازن» - فى التصور الجديد - هو «المجتمع الإسلامى» الذى هو أحد مظاهر «الفلسفة الإسلامية»، التى لا تلتمس «عند ابن سينا وابن رشد وأمثالهما»، وإنما تلتمس فى أصول الإسلام «النظرية: القرآن والحديث، وفى سيرة رسوله وسننه

(١) مجلة الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، «الطابور الخامس» (بتوقيع س.)، س١، ع ٢.

(٢) أشير إلى الكتاب على أنه من بين برامج النشر «للجنة النشر للجامعيين» لعام ١٩٤٨ فى: «مجلة الفكر الجديد»، س١، ع١، ١ يناير ١٩٤٨، وطبع - بعد سفر سيد قطب إلى أمريكا - فى أوائل عام ١٩٤٩، ووجدت أول إشارة له فى مقال لسيد قطب فى: الرسالة،١٦مايو١٩٤٩. «إلى الأستاذ توفيق الحكيم»، س١٧، ع ٨٢٨.

(٣) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيد قطب وحلمى المنياوى، «هذه المجلة»، س١، ع١.

العملية»[١]. ويستخلص سيد قطب من هذه المصادر وحدها - فى تصوره - «فكرة كلية متكاملة عن الكون والحياة والإنسان» والتى هى مصدر جميع نظريات الإسلام وأحكامه وآرائه، سواء فيما يخص «الحكم» أو «المال» أو «علاقات الأمم والأفراد» ...إلخ[٢].

وهكذا .. فبدلا من «إصلاح العقلية الاجتماعية»، هناك مشروع جاهز، مشروع اسلامى يستند إلى العقيدة، وبدلا من المثل الإنسانية العليا هناك «الفلسفة الإسلامية». ويصبح الإصلاح الاجتماعى منبثقا من عقيدة ميتافيزيقية، مستندا إلى سلطة إلهية عليا. ذلك أن هذا التصور وفروعه ملزم لكل مسلم، حيث يؤكد سيد قطب أن هذا الدين لن يستقيم «فى عزلة عن المجتمع، ولن يكون أهله مسلمين وهم لا يحكمونه فى نظامهم الاجتماعى والقانونى والمالى، ولن يكون مجتمعهم إسلاميا، وأحكام الإسلام وشرائعه منفية عن قوانينهم ونظمهم، وليس لهم من الإسلام إلا شعائر وعبادات»[٣]. وبمعنى آخر، فالبرنامج الإصلاحى المقترح يطمح إلى أن يكون جزءا لا يتجزأ من العقيدة، يستند إلى السلطة الإلهية العليا، أى أنه يصبح أمرا إلهيا وليس اجتهادا بشريا.

وعلى ذلك،يصبح الحكم الإسلامى - أو السعى لتحقيقه - شرطا من شروط الإيمان[٤]، وهو أيضا شرط من شروط تطبيق سياسة المال فى الإسلام، التى هى لب مشروع الإصلاح الاجتماعى، كمشروع سياسى للدولة، الإسلامية هذه المرة. فسياسة الحكم هى «المنوط بها في النهاية تنفيذ التشريع، وتعهد المجتمع من كافة جوانبه، وتحقيق العدالة والتوازن فيه، وتوزيع المال حسب القواعد التى سنّها

(١) س. ق.، العدالة، ط١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د. ت.، ص٢٢.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على ثلاث طبعات، هى الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٤٩ والطبعة الثالثة الصادرة عام ١٩٥٢، والطبعة الشرعية السابعة الصادرة عام ١٩٨١، والتى أعتقد، بناء على شواهد داخلية، أنها إعادة طباعة للطبعة السادسة التى نقحها سيد قطب، وفقا لأفكاره الجديدة الواردة فى كتابه «معالم فى الطريق»، عام ١٩٦٤، بعد خروجه من السجن، وستكون الطبعة الأولى من هذا الكتاب بالإضافة إلى الطبعة الثالثة، أساس شرحنا لفكره فى تلك الحقبة من حياته التى نتناولها فى هذا الفصل.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٢١ - ٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٢.

(٤) لعله تجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم«الحاكمية» الذى يساوى ضرورة تحكيم القرآن والسنة -وفق تصور ما لهما وما بهما من أحكام - فى المجتمع بمختلف جوانبه، هذا التصور القانونى للتنظيم الاجتماعى،إنما يرتبط بكافة اتجاهات الإسلام السياسى على اختلافها، ولا يمكن القول بأنه يميز فكر سيد قطب فى مرحلته المتأخرة.

الإسلام»[1]. وقد استتبع وضع «العدالة الاجتماعية» في إطار الإسلام إخضاعها لمنظومة فكرية عقائدية أو فلسفة متكاملة، وبمعنى أوضح، نقلها من مجرد تصور إنساني أو تقدمي أو عقلاني لما يجب أن يكون، إلى مجرد أحد مظاهر عقيدة كلية. وفي هذه المرحلة كانت العقيدة تتبدى عند سيد قطب في صورة رؤية فلسفية كلية وليس مجرد أوامر إلهية. وقد فرض هذا الوضع شرح «الفلسفة» التي تعتبر في رأي المفكر معنى هذه العقيدة وجوهرها، والدفاع عن تميزها المطلق عن غيرها من العقائد. فيؤكد سيد قطب أن الإسلام - كما يشرحه هو - «نظام مستقل متكامل» لا يشبه أي نظام آخر، كالرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية إلا عرضا، في نقطة هنا أو هناك، وأن محاولات التأكيد على هذه التشابهات إنما تنبع من «إحساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية التي صاغها البشر لأنفسهم»[2]. وهو نظام متكامل لأنه يقدم «فكرة متكاملة عن الحياة .. قابلة دائما للنمو في التفريع والتطبيق، ولكنها غير قابلة للتعديل أو المزج في العقيدة أو الاتجاه»[3]. وجوهر العقيدة الإسلامية وتميزها عند سيد قطب هو أنها تقوم على التوحيد بين المادي والروحي، وبين الجسد والروح[4]. كما أن جوهر فكرته الاجتماعية وتميزها هو قيامها على مبدأ أخلاقي، أو النظر إلى الغايات الخلقية للأعمال، بينما تقوم النظم المعاصرة غربية المنشأ على الغايات النفعية للأخلاق. ومن هنا، يستحيل أن تقوم الحياة الإسلامية بالاستعارة من «الطرق الغربية في التفكير والحياة والسلوك»[5].

فالهوية القومية التي كانت محور عملية الإصلاح الاجتماعي ومصدر الاعتزاز بالذات القومية والإيمان بها، قد حلت محلها الفكرة الإسلامية، التي هي بدورها متميزة، ولها «ذاتها» وهويتها المستقلة، أي تحمل، بدلا من الذات القومية، كل خصائص الذات الرومانتيكية، غير أنها لم تكن قد تجسدت بعد في ذات جماعية ملموسة خاصة، وهو التطوير الذي سيقوم به سيد قطب في مرحلة لاحقة، ولكنها تتميز عن الفكرة القومية، في أنها أكثر قدرة على ادعاء الأصالة الذاتية، وعلى إدماج المشروع الاصلاحي ضمن الشعار الرومانتيكي الأصيل: «فلنؤمن

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٩. وقد قارن سيد قطب بين الإسلام وبين نفس هذه الأنظمة في سلسلة المقالات التي نشرها عام١٩٥٣ في مجلة المسلمون بعنوان «نحو مجتمع إسلامي»، خصوصا: س٢، ع٥، مارس ١٩٥٣.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٣٥.

(٤) نفس المصدر، ص ص ٢٦ - ٧.

(٥) نفس المصدر، ص٢٣٥.

بأنفسنا » ، فالأصالة قد تخطت ضمن هذا المنظور مستوى التطبيق وفقا لحقائق الواقع الاجتماعى المصرى الأصيل، لتشمل المبادئ نفسها ، وقد عرضت -على نحو ما سنرى - على أنها مستقلة عن كل أيديولوچية عصرية، وكل نظام اجتماعى معاصر.

ونظرا لانبثاق مفهوم العدالة الاجتماعية، فى هذا التصور، من مفهوم للإسلام، فإن تحقيق العدالة الاجتماعية، يصبح جزءا من مهمة تحقيق «الحياة الإسلامية»[١]. ومن هنا ، فالمهمة المطروحة هى «استئناف حياة إسلامية تحكمها الروح الإسلامية والقانون الإسلامى»[٢].

ولما كان الغرب (والشرق الشيوعى)[٣]، المسيطر على العالم معاديا للإسلام ولا يحتمل فى المستقبل المنظور أن يقتنع بالإسلام رغم ما أصاب مبادئه من تخلخل - فى رأى سيد قطب[٤]، فإن إنقاذ العالم بالنظام الإسلامى يتطلب استئناف الحياة الإسلامية فى البلدان الإسلامية أولا ، لتكون مثلا واقعيا يحتذيه العالم[٥].

وهكذا ، ومنذ اللحظة الأولى لتوجهه الإسلامى، يرسى سيد قطب قواعد ما سيعرف بعد ذلك باسم «الأصولية الجديدة»[٦]. فعلى الرغم من روح التوجه الإصلاحى، ذى المظهر المتفتح، الذى قد يذكر أحيانا بإصلاح محمد عبده، ثمة تأكيد على الأساس العقيدى المستقل الذى لا شبيه له، والذى يقف خارج التاريخ، ويطالب بتأكيد وإعادة تأكيد لذاته فى حد ذاته، فى مواجهة كل مبدأ أو مذهب.



---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢١٥.

(٣) يعتقد سيد قطب أن الكتلتين الغربية والشرقية (الشيوعية)آنذاك تقومان على ذات «الفكرة المادية عن الحياة» فلا يوجد بينهما فرق حقيقى، ويرى أن الصراع على المبادئ هو أساس تقسيم العالم.ومن هنا فإن «الصراع الحقيقى والعميق هو بين الإسلام وبينهما جميعا»: نفس المصدر، ص ٢٦٣.

(٤) نفس المصدر، ص ص ٢٢٩ - ٣٥.

(٥) نفس المصدر ، ص ٣٦٧.

(٦) وهو مبدأ جوهرى فى الإسلام السياسى، بدأ ضمنيا مع حسن البنا. حول علاقة الأصولية باتجاه الإصلاح الإسلامى (مدرسة محمد عبده) راجع:

Rahman, F., Roots of Islamic New-Fundamentalism, in: Stoddard, P.H.et al (eds.), Change and the Muslim World, Syracuse University Press, N.Y.1981.

ومن ثم فإن هدف كتاب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» هو إثبات أن استئناف «الحياة الإسلامية» أمر ممكن فى الحياة المعاصرة، حيث أن الإيمان بهذا النظام والثقة فى ضرورته للعالم الإسلامى والعالم كله، مسألة ضرورية لإنجاز هذا الهدف[١]، فيتصدى سيد قطب لإثبات أن «الإسلام»[٢]، يحمل عناصر النمو والتجدد الكفيلة بأن تجعله صالحا للتطبيق «الآن وفى كل زمان»[٣].

وتنحصر عناصر النمو والتجدد - التى يشير إليها قطب - فى العودة مرة أخرى إلى الحضارة الحديثة التى عنى أولا بتمييز الإسلام عنها: «فكل ما أنمته البشرية من تشريعات ونظم اجتماعية ولا تخالف أصوله أصول الإسلام ولا تصطدم بفكرته عن الحياة والناس، يجب إذن ألا نحجم عن الانتفاع به وضمه إلى تشريعاتنا مادام يحقق مصلحة حقيقية أو يدفع مضرة متوقعة» استنادا إلى مبدأى المصالح المرسلة وسد الذرائع فى الفقه الإسلامى[٤]، وبذلك يمكن أن «ننتفع بكل ثمرات الجهود الإنسانية فى حدود فكرتنا الأساسية عن الكون والحياة،ولا نقيم بيننا وبين الجهود البشرية سدا، ولا نقف فى عزلة عن الركب العالمى الدائب المسير، على أن يكون مقررا فى نفوسنا إلى درجة الإيمان والحماسة أننا نمتلك فكرة عن الحياة أكبر مما يملك أتباع أى دين أو فلسفة أو حضارة»[٥].

فما الذى يتبقى من عناصر التميز؟ تبقى - بالإضافة إلى هذا الافتخار الذاتى «بالفكرة الإسلامية عن الحياة» - الفكرة العامة: النظر إلى الغايات الخلقية للأعمال بدلا من النظرة الغربية النفعية للأخلاق. فالفارق هو فارق أيديولوجى فى حقيقة الأمر، إنه البحث عن هوية مميِّزة. وبالفعل، يستدرك سيد قطب فى الطبعة الثالثة (١٩٥٢) من كتابه: «إن العودة إلى الإسلام لا تمنحنا مجرد تحقيق العدالة الاجتماعية فى حياتنا ...(وإنما أيضا) ذاتية شخصية فى الخارج وطابعا مميزا فى

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

(٢) «الإسلام» بين علامتى تنصيص، يقصد به تصور سيد قطب عن الإسلام.

(٣) نفس المصدر، ص ١٩.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٤٦.

والمصالح المرسلة «هى المصالح التى ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار». ومن أمثلتها «حق الإمام فى الأخذ من أموال الأغنياء، إذا خلا بيت المال»: نفس المصدر، ص ص٢٤٧ - ٩.

أما سد الذرائع، فمعناه رفع الوسائل «ومؤدى الكلام أن وسيلة المحرم محرمة ووسيلة الواجب واجبة... والأصل فى اعتبارها النظر إلى مآلات الأفعال وما تنتهى فى جملتها إليه ... والنظر فى هذه المآلات لا يكون إلى قصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته»: نفس المصدر، ص ص ٢٤٩ - ٥٠.

(٥) نفس المصدر، ص ٢٣٦.

المجتمع الدولى تحسب الكتلتان (الغربية والشرقية) حسابه»[1]، وهكذا يجد مبدأ الهوية القومية تأصيلا فكريا عاما فى الإسلام، يتيح اقتباس «حسنات» الغرب، والشعور فى ذات الوقت بالتفوق عليه، فضلا عن التبشير بأيديولوچية متفوقة عالمية على نمط أيديولوچية العالم الحر والأيديولوچية الشيوعية،وكلتاهما لهما طابع عالمى. وفى رسالة أرسلها سيد قطب من الولايات المتحدة، يفصح بجلاء عن هذا الهاجس، نورد منها فقرة مطولة لأهميتها:

«إذا نحن آمنَّا بأن لنا رصيدا من كنوز الطبيعة الأرضية والطبيعة البشرية على السواء، وأن حفنة من الباشوات والكروش هى التى تهمل ذلك كله ... فإنه يكون أمامنا أن نصنع شيئا. **أن نجمع كل العناصر الساخطة المتيقظة لننشئ سياسة جديدة ... تنبت من بيئتنا وظروفنا** ...إننا نملك حلولا أهدى وأقوم من الحلول الواردة من لندن أو واشنطن أو (موسكو) على السواء. **إننا نملك «العدالة» الاجتماعية فى الإسلام»، وهى كفيلة أن تنشئ لنا مجتمعا آخر**»[2].

وهكذا يمكن بضربة واحدة الجمع بين المطالب الوطنية والاجتماعية واستعادة الكرامة القومية على أسس حضارية مستقلة، عالمية، تتيح القول بأننا نحمل حضارة «جديدة» للعالم:«وظيفتنا أن نشعر شباب الوادى وشباب العالم العربى أنهم **شىء ذو قيمة، أنهم رأس لا ذيل، أنهم يملكون أن يمنحوا البشرية حضارة ومبادئ وقوانين واتجاهات اجتماعية وخلقية وفكرية وروحية**»[3].

وهكذا تنبثق الروح الرومانتيكية فى نطاق مشروع الإصلاح الاجتماعى بوصفها أساسا ضروريا. «فلنؤمن بأنفسنا»، ذلك هو شعار الإصلاح الاجتماعى الإسلامى .. مبدأ الهوية القومية وقد ارتفع إلى المرتبة الإلهية العليا ،وتجاوز حقائق الصراع الاجتماعى، ليعلن نفسه خلاصا نهائيا. وبعد النفخ فى هذه الروح، لا مانع من اقتباس المدنية الأوربية بأكملها، مادمنا قد أصبحنا نشعر بقوة قاهرة، وتعال لا حدود له.

---

(١) سيد قطب، العدالة، ط٣، ص ٢٧٣.

(٢) رسالة إلى صديقه عباس خضر، منشورة فى: عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص٥٦ (التشديد من عندى).

(٣) الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، «فلنؤمن بأنفسنا»، س١، ع٣ (التشديد من عندى).

ومع ذلك، فلابد وأن نلاحظ هنا أن الذات الرومانتيكية الإسلامية مازالت حتى هذه اللحظة تحمل ملامح قومية صارخة، ولم تجد بعد تجسيدها الأنقى كما بلوره سيد قطب فيما بعد فى مفهوم «العصبة المؤمنة»، فشعار «فلنؤمن بأنفسنا» مازال يشير هنا إلى المصريين أو العرب أو حتى المسلمين عموما، ولكن كقوم، وليس كحملة عقيدة.

ومن خلال هذا الإطار النظرى، وبهذه الدوافع، يقدم سيد قطب برنامجا إصلاحيا أكثر جذرية من برنامجه السابق، محوره مسألة «التكافل الاجتماعى» .. أو ضمان حقوق أساسية للطبقات الفقيرة فى مجال الاستهلاك بأنواعه، فيجعل من حق «السلطان» أن «يفرض ضرائب لا حد لها إلا تحقيق التوازن فى المحيط الاجتماعى ... وتوفير المأكل والمشرب والملبس والمسكن والعلاج والدواء والعلم لكل فرد من أفراد الشعب، مهما احتملت رؤوس الأموال، فى الحدود التى لا تعجزها عن العمل والنمو المعقول»[١].

ورغم أن الملكية الفردية للمال[٢]، هى قاعدة النظام الإسلامى عند سيد قطب[٣]، على أساس أنه نظام «يحقق العدالة بين الجهد والجزاء، فوق مسايرته للفطرة»[٤]، مطابق لمصلحة الجماعة، منظورا إليها كمستفيدة من نشاط الأفراد[٥]، متفق مع حقيقة عدم تساوى استعدادات الأفراد[٦]، ورغم قيامه بتبرير حق الميراث[٧]، إلا أنه يضع قيودا كثيرة على هذا الحق فى التملك الفردى، استنادا إلى فكرة الاستخلاف، ومؤداها: أن المال - وهو مال الله - قد استخلفت فيه الجماعة[٨]، ومنها يستنتج سيد قطب حق الجماعة فى تحديد الملكية الفردية، بل هو يرى (فى هذه المرحلة) أن الإسلام يقدم حق الحياة والكفاية على حق الملكية الفردية[٩]، كما يرى أن هذه الحقوق الأخرى والقيود تكاد تحيل حق الملكية الفردية «حقا نظريا لا عمليا! وتكاد تجرد منه صاحبه بعد أن يستوفى منه حاجته ...

---

(١) س. ق.، العدالة، ط١، ص ص ٢٥٤ - ٥.
(٢) مفهوم المال مفهوم عام، يشمل وسائل الإنتاج والاستهلاك على حد سواء.
(٣) نفس المصدر، ص ص ١٠٣ - ٤.
(٤) نفس المصدر، ص ١٠٤.
(٥) نفس المصدر، ص ٣٠.
(٦) نفس المصدر، ص ٣٢.
(٧) نفس المصدر، ص ص ٦٤ - ٥.
(٨) نفس المصدر، ص ص ١٠٦ - ٧.
(٩) نفس المصدر ، ص ١٦٩.

وتجعل صاحبه مسيرا لا مخيرا فى تصرفاته»[1].

وبصفة عامة، يرى سيد قطب أن الإسلام ضد احتكار ضروريات الناس[2]، كما يحرم تكدس الثروات وتداولها فى جانب (طبقة) واحد من المجتمع[3]، فثمة هاجس أساسى هو «تقليل الفوارق بين الطبقات»[4].

وبناء على هذه الرؤية يقترح سيد قطب عددا من التشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية: ففضلا عن الزكاة ومدها إلى جميع مجالات الكسب، يبيح سيد قطب نزع قطع من أرض كبار الملاك ليستغلها الفقراء «بلا أجر أصلا أو بأجر ضئيل»[5]. وقد نشر فى مجلة «الفكر الجديد» فى مستهل عام ١٩٤٨ «مشروع قانون إسلامى»، مؤداه نزع الأراضى الزراعية التى تزيد على حد مائة فدان للفرد بغير تعويض وتأجيرها للعاملين بالزراعة من غير الملاك ثم تمليكها لهم[6]. كذلك يبيح سيد قطب للحاكم أن يضع أجورا للعمال فى الزراعة والصناعة تمنحهم نسبة من الإنتاج تكفى احتياجاتهم الأساسية[7]، كما يبيح له الاستيلاء على أموال الأغنياء بحسب الحاجات الدفاعية للدولة ومشروعاتها العمرانية والاجتماعية[8]، ويطالب بتأميم الموارد العامة كالماء والنور والوقود[9]، وفرض ضريبة على التركات[10]، «وسحب» الثروات الفائضة فى أيدى أصحاب رؤوس الأموال[11]، وفرض ضريبة تصاعدية مفرطة على الدخل تصل إلى ٩٩٪ للشرائح التى تزيد على عشرة آلاف جنيه سنويا، مع إعفاء الدخول الدنيا منها، وتخصيص مبالغها

---

(١) نفس المصدر، ص ص ١٠٥ - ٦. فيما بعد تراجع سيد قطب عن هذا الاتجاه، وأعاد التأكيد على حق الملكية الخاصة، بسبب اختلاف الظروف السياسية والسياسة الاجتماعية فى عهد الناصرية. راجع الفصل الرابع، ص ١٥١.

(٢) س. ق.، العدالة، ط١، ص ١١٩.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٩.

(٤) نفس المصدر، ص ١٣٣، ص ١٢٢.

(٥) نفس المصدر، ص ٢٠٥.

(٦) مشروع القانون الإسلامى رقم ٢ لسنة ١٩٤٨، ع٤، ٢٢ يناير ١٩٤٨. والصيغة ذات ديباجة تراثية طويلة، وهذه الديباجة فيما يبدو هى التى تجعل القانون فى نظر سيد قطب إسلاميا!

(٧) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٥٥.

(٨) نفس المصدر والصفحة.

(٩) نفس المصدر، ص ٢٥٦.

(١٠) نفس المصدر، ص ٢٥٧.

(١١) نفس المصدر، ص ٢٥٦.

لمكافحة البطالة وإعانة العاجزين عن العمل وتوفير الصحة والتعليم المجانيين للشعب[١]، وكذلك وضع حد أدنى للأجور[٢].

وإذا فحصنا هذه المقترحات المقدمة،ثم أضفنا إليها أفكارا أخرى تحاول إيجاد حلول لإدامة الاستثمار الخاص بعد إلغاء الربا[٣]، فسنجد أنها في - مجموعها - لا يكاد يمكن نسبتها إلى مصالح طبقة بعينها. فبينما تعترف هذه المقترحات بالملكية الخاصة والاستثمار الخاص، ولا تفرق في مفهوم العمل - كمصدر وحيد للتملك في النظام الإسلامي المنشود - بين صاحب رأس المال والعامل[٤]، فإنها تتيح من الحريات الواسعة أمام الحاكم في المصادرة ما يتعارض مع مبدأ احترام الملكية الخاصة كدعامة أساسية لكل نظام يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، رأسماليا كان أو إقطاعيا[٥]. ومن جهة أخرى فإن حقوق الحاكم المذكورة وأغراض استخدامها ترتبط على وجه الدقة بالتوزيع وليس بالإنتاج، أو بمعنى أدق إعادة التوزيع للناتج بتدابير حكومية. ومثل هذا التصور يفترض دولة فوق المجتمع وطبقاته وعلاقات القوة السائدة فيه، وحكومة من الأنبياء أو الفلاسفة، تستمد سلطتها من مجرد «صلاحية» أفكارها أو «معقوليتها»، وبالأدق من الأيديولوجية التي توجهها، الأمر الذي يفترض تجريد الطبقة المالكة من السلطة السياسية.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي كما يعرضه سيد قطب مستقل إذن بالفعل عن الرأسمالية وعن الاشتراكية، من حيث أنه مستقل عن كل قوة اجتماعية فاعلة رئيسية في العالم المعاصر، فهو في الحقيقة يدغدغ مشاعر «الطبقة الوسطى» وبصفة خاصة الإنتليجنسيا[٦]، التي ترى في الثراء الفاحش مصدرا لـ «رذائل اجتماعية .. ومتاع شهوي داعر تنحط به أخلاقهم (الناس) ومشاعرهم، ويكون

---

(١) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، «مشروع القانون الإسلامي رقم ١ لسنة ١٩٤٨»، س١، ع٢.

(٢) س. ق.، العدالة، ط٣، ص٢٢٤.

(٣) س.ق.، العدالة، ط١، ص ص ٢٥٦ - ٦٠. وبمعنى أوضح إلغاء رأس المال البنكي ودوره في دورة رأس المال.

(٤) راجع: نفس المصدر، ص ص ١١١ - ٦.

(٥) وقد أعاد سيد قطب عرض نفس هذه التصورات في كتابه «السلام العالمي والإسلام» الصادر عام ١٩٥١، وبصورة حادة غاضبة داعية إلى الثورة في كتابه الذي نشره إبان احتدام الصراعات الاجتماعية والسياسية عام ١٩٥١: «معركة الإسلام والرأسمالية» الصادر في ذات العام، ومؤدى الكتاب أن الإسلام يكافح الرأسمالية ويغني الناس - إذن - عن الشيوعية.

(٦) راجع: المقدمة، الهامش رقم١.

وقوده المحتاجون والمحتاجات فى المجتمع غير المتوازن»[1]، وتأمل فى مجتمع يتفق مع أخلاقياتها المتشددة، لا يتيه عليها فيه رجال يدينون لثقافة - بالمعنى الواسع - لا يفهمونها، ويعاملونها معاملة الأجراء. وتتركز أحلام مثل هذه الفئة «من المتعلمين» فى السيطرة على الدولة، متوهمة أنها يمكن أن تستخرج من رأسها نظاما عادلا يرضى جميع الأطراف، لمجرد معقوليته فى ذهنها هى، كما يسمح لها بتبنى أحلام الطبقات الفقيرة، دون أن تنحدر إلى مستواها فى ذات الوقت، بل ويسمح لها بأن تنصب نفسها قائدة للمجتمع .. بل وللعالم كله، فى أحلامها.

إن الإنتليجنسيا الحديثة التى تربت فى أحضان الدولة الحديثة، ونشأت فى ظل مجتمع تختل فيه البنية الطبقية التى تتميز بهشاشة بالغة، قد وجدت دائما من مصلحتها، وفى قدرتها، قيادة الصراع السياسى ضد الطبقات الحاكمة، باسم العمال أو المعدمين، أو مصر، أو باسم الله .. رامية دائما إلى إنشاء دولة تدخلية قوية توظف كفاءاتها المهدرة بسبب الاختلال الاقتصادى - الاجتماعى العام،وتجر وراءها أحيانا فئات اجتماعية أخرى مثل العمال أو المهمشين[2]، فتصبح خطرا على النظام القائم، إذا كان يمر بمرحلة من التحول أو الأزمة العنيفة. وفى مثل هذا الظرف تبلور مشروع «الإسلام الاشتراكى»، وقدر له أن يحقق انتشارا كبيرا، دون أن تتوافر له مقومات الأيديولوچية الأصيلة التى تعبر عن طبقة اجتماعية صاعدة.



وإذا كان النظام المقترح يفتقر إلى معقولية اقتصادية - اجتماعية، فذلك لأنه يستند فى بنائه النظرى إلى مشروع «تربوى» بالدرجة الأولى، لا يملك آليات فرضه أو تطبيقه، وهو اتجاه «مزمن» فى الفكر الإصلاحى المصرى الحديث، يرجع إلى عهد الطهطاوى ومحمد عبده. ولذلك يعرض سيد قطب مشروعه الإصلاحى باعتباره مشروعا يستند فى التحليل الأخير إلى نضال فكرى لإحراز تغير فى المشاعر والوجدانات قبل كل شىء.

فطبيعة «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» كما يعرضها سيد قطب تستند إلى مبدأين:أولهما أنها عدالة إنسانية شاملة تتناول جميع جوانب النشاط ومظاهره وتعتمد على القيم المادية والمعنوية معا .. على عكس الأيديولوچية المسيحية

(١) س. ق.، العدالة، ص ٢٥٦.

(٢) عادل العمرى، وضع الإنتليجنسيا فى البناء الاجتماعى المصرى الحديث، ص ص ٨ - ١١.

الروحانية البحتة، والأيديولوچية الشيوعية المادية البحتة - فى رأيه. ولذلك فهى لا تنشد المساواة الاقتصادية. والفارق الآخر عن الشيوعية -ويقصد الماركسية- أن الحياة فى نظر الإسلام «تراحم وتعاون وتكافل»[1]، بينما هى فى نظر الماركسية صراع بين الطبقات[2]، فى حين أن هدف مشروع سيد قطب الأصلى هو مواجهة الماركسية، وما اعترافه بالمصالح الطبقية القائمة وصراعاتها، سوى اعتراف بخطأ لابد من تصحيحه.

فإذا كان سيد قطب يصرف النظر عن تناقضات مشروعه الإصلاحى من الزاوية الاقتصادية - الاجتماعية، فما ذلك إلا لأنه يرى أنه مشروع «أعلى» من أن يرتكز إلى البنى الطبقية، فهو يقوم على مجتمع من المؤمنين بالمثل العليا، غير الملتفتين إلى مصالح طبقية أصلا. ذلك أن الصراع الطبقى فى نظره ليس إلا ظاهرة نابعة من الثقافة الغربية، تستند إلى نظام الغرب الاجتماعى، وستختفى حتما فى ظل النظام الإسلامى[3] وستحل محلها علاقات الود والرحمة والتضامن والأمن والسلام[4].

فالتغير الوجدانى المنشود هو أساس «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»[5]، وهو يقوم على التحرر الوجدانى المطلق، بتحرير الضمير من عبادة أحد غير الله، ورد القيم الحقيقية إلى اعتبارات معنوية ذاتية أساسها التقوى - أى طاعة الله وحده - ونبذ المال والجاه والحسب والنسب كقيم اجتماعية سائدة. ثم تأتى التشريعات - الموصوفة سابقا - لمجرد إكمال هذا التحرر بمنع أسباب الاحتياج المادى الحاد الذى قد يدفع الفرد لإذلال نفسه، فيوفر له حق الكفاية.

وهكذا يرى سيد قطب أن العدالة الاجتماعية تقوم على ركنين: «الضمير البشرى من داخل النفس، والتشريع القانونى فى محيط المجتمع»[6]. ولا يقف دور الضمير على مجرد الإقناع بالتشريع، وإنما يتجاوزه إلى الحث على الزيادة فى

---

(١) وذلك فرع من تصوره العام للوجود على أنه قائم على التعاون والتناسق التامين بين أجزائه،بما فى ذلك أفراد الإنسان: نفس المصدر، ص ص ٢١ - ٣.

(٢) س.ق.، العدالة، ط١، ص ص ٢٨ ومابعدها. لاحظ هنا أن قراءته للماركسية قراءة أخلاقية بدورها.

(٣) س. ق.، السلام العالمى والإسلام، ط٥، دار الشروق، ١٩٨٠، ص ص ١٠٤ - ٥.

(٤) نفس المصدر، ص ١٠٣، ص ص ١٠٥ - ٦.

(٥) س. ق.، العدالة، ط١، ص ص ٣٣ ومابعدها.

(٦) نفس المصدر، ص ٩٣.

التضحية والعطاء والسمو[1]، كما يفرض نمطا من الحياة على الأغنياء، يبيح لهم «التمتع بالطيبات» دون الوصول إلى حد الترف المرفوض[2]، كما يوجه إلى الصدقة والبر[3].

وسوف يطالب الفرد بحقه فى المساواة بعد أن تحرر وجدانه من القيم المادية والأرضية عموما بقوة وشجاعة،كما سينزل الغنى والقوى على مبدأ المساواة تحت تأثير سيادة مبدأ التقوى - التى تعنى هنا طاعة التشريعات الإسلامية كما يفهمها سيد قطب - فيقتنع الجميع بواجب الأمة الإسلامية فى تحمل المسئولية عن كل فرد فيها ورعاية ضعفائها، إلى حد أن تفرض على أموال القادرين «بقدر ما يسد عوز المحتاجين بغير قيد ولا شرط إلا هذه الكفاية»[4]. فمصدر المسألة كلها هو طاعة الله وخشيته من جانب الأغنياء، والجرأة التى يبعثها الإيمان بالحق فى نفوس الضعفاء. ويوجز سيد قطب فكرته لأحد زائريه عام ١٩٥٢: «فى الناس وحوش، ولا يوقف وحشيتهم بالوجدان سوى الدين، ولا يجرئ الضعفاء عليهم سوى الدين»[5]. كما يقرر صراحة أن «خشية الله هى الضمانة الأخيرة فى تحقيق العدالة»[6]. فالإصلاح الاجتماعى الإسلامى هو إصلاح أخلاقى فى المقام الأول، ومعنى ذلك أنه إصلاح يقع عبء إنجازه وقيادته على عاتق الإنتليجنسيا كنخبة، بعد إعادة تربيتها.



ونظرا لجوهرية الإصلاح الأخلاقى والقيمى، القائم على أسس إسلامية، يولى سيد قطب اهتماما كبيرا لمسألة «أسلمة» المجتمع والفكر:

«إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية ... (وإنما أيضا) تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية ... يجب أن نعنى بإحياء هذه العقيدة ونفى ما علق بها من تحريفات

(١) نفس المصدر، ص ٩٦.

(٢) نفس المصدر، ص ص ١٢٨ - ٣١.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٧٨ - ٨١.

(٤) نفس المصدر، ص ٦٨.

(٥) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض،«سيد قطب بين النقد الأدبى وجاهلية القرن العشرين»، ص٩٤.

(٦) س.ق.، العدالة، ط١، ص ١٠٠.

وتأويلات وشبهات لتكون سندا للنظام التشريعي ... وبذلك تقوم هذه الحياة الإسلامية على التشريع والتوجيه، وسيلتي الإسلام الأساسيتين في تحقيق أهدافه جميعا »[١].

وفي تلك المرحلة لم يعط سيد قطب أولوية لأحد هذين الجانبين: التوجيه أو (الدعاية) والتشريع أي (السلطة)، وإنما وضعهما جنبا إلى جنب[٢]. فاستكمل برنامجه: (الإصلاح الإسلامي) بمقترحات إضافية تهدف إلى «تطهير» الثقافة المصرية، المشبعة بالأفكار الغربية في رأيه. فلما كانت «الثقافة هي الوسيلة الطبيعية لتكوين العقلية الإسلامية»[٣]، يقترح سيد قطب «أن تكفل الحماية لها في مدة الحضانة»[٤]، وذلك بالاحتراس في الأخذ عن الغرب في فلسفته وتشريعه وأدبه وكتابته في التاريخ[٥]، وكذلك طرق التربية والتعليم[٦] .. ويدعو الأزهر إلى عرض فكرة الإسلام الكلية - التي شرحها سيد قطب - في مواجهة الأفكار الفلسفية الأخرى، مع استبعاد الفلسفة الإسلامية التي أنتجتها القرون الوسطى من الدراسة بالأزهر[٧]، لأنه يرى أنها ليست سوى فلسفات يونانية ذات رداء إسلامي. ولا يكتفي سيد قطب بذلك، بل يضع قيودا صارمة على مجرد تدريس الأفكار الأوربية في هذه المجالات في كل من المدارس والجامعات،مع المطالبة بوضع برامج تعليم إسلامية بدلا منها[٨].

ولا يستثني سيد قطب في عملية إعادة التربية هذه سوى العلوم البحتة وآثارها التطبيقية، رغم إدراكه لارتباطها الوثيق بتاريخ الفكر الغربي الحديث، ولكن «لابد مما ليس منه بد»[٩].

وباختصار، فإن الإصلاح الأخلاقي، بعد اختصاره إلى إصلاح ثقافي يخص

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٢٣٦ - ٧. قارن مع «الإرشاد الاجتماعي» و«التشريع الاجتماعي» في مرحلة «الشؤون الاجتماعية».

(٢) وسوف تكون إشكالية العلاقة بينهما أحد محاور الفصل الرابع.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٣٨.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) نفس المصدر، ص ص ٢٣٩ - ٤٠.

(٧) نفس المصدر، ص ص ٢٤١ - ٢.

(٨) نفس المصدر، ص ص ٢٤١ وما بعدها.

(٩) نفس المصدر، ص ٢٣٩.

فئة المتعلمين، أى الإنتليجنسيا، يقوم على: «التخلص من طريقة التفكير الغربية، واتخاذ طريقة تفكير إسلامية ذاتية، لنضمن أن تجيء النتائج خالصة غير هجين»[1]. ومن هؤلاء المتعلمين تتكون القيادة المكافحة من أجل العدل المجرد.

وهكذا فإن طريق العدالة الاجتماعية فى ثوبها الإسلامى يمر بالضرورة عبر سلطة كلية الجبروت مستقلة عن كل قوة اجتماعية وكل ثقافة،يستوى لديها الأغنياء والفقراء، والاقتصاد والثقافة، تعتمد على جمهور من المتعلمين الذين تتم تربيتهم على نمط معين على طريقة **الانكشارية أو المماليك**، للقيام بتحويل البلاد إلى دولة إسلامية. ذلك الانكشارى الجديد لا ينتمى إلى الفقراء، ولا إلى الأغنياء، ولا للغرب أو الشرق، وإنما لذاته وأقرانه، للإسلام فى ثوبه السياسى الجديد، الذى دشنه فى تاريخ البلاد «حسن البنا». وهذا الانكشارى هو بالتحديد أحد أعضاء الإنتليجنسيا الحديثة، ممن صاغهم نظام التعليم والبيروقراطية الحديثة، فى المدرسة والجامعة والديوان، وهى ذات الفئة التى توجه إليها حسن البنا: فئة الأفندية[2]. وأعداؤهم هم «المحترفون من رجال الدين» الذين يفسرون الدين بطريقة سلبية تخدم النظام القائم[3]، فأفسدوا الدنيا وأضاعوا الدين[4]، فى حين أن الدين فى التصور القطبى ثورى بطبيعته[5]، منذ عهد الرسالة[6].

وفى حين أن المجتمع المتحضر ليس إسلاميا بحال من الاحوال[7]، فإن الأزهر تقاعس عن أداء واجبه فى نقد الأحوال القائمة[8]. وتلك هى مهمة سيد قطب، ومن يواليه من المثقفين .. أن يقدموا الإسلام على أنه «جهاد لا ينقطع واستشهاد فى سبيل الحق والعدل والمساواة .. وعقيدة ثورية حركية»[9]، تستقر فى الضمير

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

(٢) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٠، المجلد الثامن، الأنشطة الدينية، اشراف محمد أحمد خلف الله، القاهرة ١٩٨٥، ص ٤٣. حيث يشار إلى أن حسن البنا كان يسعى لاجتذاب شباب الجامعات العصرية، وليس أبناء الأزهر.

(٣) س. ق.، العدالة، ص ص ٤٤ - ٥.

(٤) الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «أنتم أيها المترفون تزرعون الشيوعية زرعا فى مصر»،س١، ع٨.

(٥) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢١٩.

(٦) س.ق.، دراسات إسلامية، ط٨، دار الشروق ١٩٩٢، ص١٥ (ضمن مقال: محطم الطواغيت).

(٧) س. ق.، العدالة، ص ص ٢١٥ - ٦ (وهذه من بذور فكر سيد قطب المتأخر).

(٨) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، «هل أدى الأزهر واجبه فى تحقيق العدالة الاجتماعية؟»، س١،ع١.

(٩) س. ق.، دراسات إسلامية، ص ص ٣٢ - ٣.

لتدفع الفرد إلى تحقيقها فى عالم الواقع، بتغييره جذريا وليس بترقيعه[١]، وعلى أنه مصدر مقاومة الشعوب للاستعمار وأملها فى تحطيمه[٢]، وأن يقدموه فى مواجهة الشيوعية المحلية، التى لا تزيد فى عرف سيد قطب عن كونها قوة خائنة لوطنها، موالية لروسيا[٣]، التى خانت بدورها العرب مرتين فى مجلس الأمن، فى قضية الجلاء عن وادى النيل وفى قضية فلسطين[٤].

ويقدم سيد قطب وزملاؤه فى مجلة «الفكر الجديد» نموذجا لهذا الإسلام الثورى، فتخصص المجلة بابا بعنوان «كفاح العمال»، يدعوهم إلى تنظيم أنفسهم فى نقابات وتطهير صفوفهم من النقابيين الخونة[٥]، وتصف الأوضاع فى أراضى كبار الملاك بأنها قائمة على الرق لعدم وجود تشريعات تنظم - ويقصد: تقيد - العلاقة المجحفة بين المالك والمستأجر[٦]، وتفضح ارتباط مصالح أصحاب رؤوس الأموال واتحاد الصناعات بالاستعمار، ومغزى دعوتهم «للدفاع المشترك» مع الغرب[٧]، وتهاجم الطبقة الراقية وتصفها بأنها منحطة الأصول منعدمة العراقة والوطنية والكرامة[٨]، وتفضح الدولة القائمة باعتبارها ليست أكثر من أداة يسيطر عليها المستغلون لعرق الشعب، وترفض مشروعات البر التى لا يزيد دورها عن تغطية هذا النهب[٩]، وتحرض الناس على مطالبة الدولة بمصادرة فوائض أموال «أولاد الذوات» لإنفاقها على الشعب[١٠]، كما تحرضهم على رد اعتداءات البوليس على الأفراد بالقوة، وتدعوهم لاحتقار «تلك التشكيلات التى يسمونها: الأمة،

---

(١) س. ق.، فى التاريخ، فكرة ومنهاج، ص٢٤.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٧ - ٩.

(٣) الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «تحرروا يا عبيد الأمريكان والروس والانجليز»، س١، ع٨.

(٤) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، «روسيا خانت العرب مرتين»(بتوقيع س.)، س١، ع١.

(٥) راجع مثلا ما كتب فى العدد الأول من المجلة (١ يناير ١٩٤٨) تحت هذا العنوان، بخصوص شركة مصر للغزل والنسيج ونقابة عمال الترسانة وترام القاهرة.

(٦) الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، «تشريعات لم تصدرا» (دون توقيع)، س١، ع٣.

(٧) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، «الطابور الخامس» (بتوقيع س.)، س١، ع٢.

(٨) الفكر الجديد، ٢٢ يناير ١٩٤٨، «أبناء البيوتات هم أبناء الجوارى وخدام الاستعمار والاستغلال» (بتوقيع أبناء الشعب)، س١، ع٤.

(٩) الفكر الجديد، ١١ مارس ١٩٤٨، سيد قطب، «ليس الشعب متسولا، فردوا له حقوقه وهو غنى عن بركم»، ع١١.

(١٠) الفكر الجديد، ١٢ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «أولاد الذوات وبناتهم هم نتن الأرض ولعنة السماء»،ع٧.

الدستور، البرلمان» باعتبارها شعارات زائفة تغطى الظلم الاجتماعى وتسوّغه[1]، كما تدعو إلى إنهاء سيطرة اليهود على مرافق البلاد الاقتصادية[2].

ويلتفت سيد قطب إلى الطبقات المالكة ليخيفها من الشيوعية حتى يدفعها إلى التنازل عن بعض مصالحها لتنفيذ البرنامج الإسلامى: «قد تقع أعباء كثيرة على أصحاب رؤوس الأموال ... ولكن هذه الأعباء لابد منها. فنحن إما أن نسير على درب الإسلام وإما أن نسير على درب الشيوعية ... فليعلموا إذن أن لا عاصم لهم من (الشيوعية) ...إلا الإسلام ... الذى عرّفنا بمبادئه»[3]، وتأكيدا على ذلك، ودفعا لهم إلى الهرع إلى أحضان برنامجه الإصلاحى، يؤكد سيد قطب أنه لا يوجد طريق ثالث: «فأوربا وأمريكا ... صائرتان حتما إلى الشيوعية، طال الزمان أم قصر»[4]، فالشيوعية عند سيد قطب «أعلى مراحل الحضارة» الغربية المادية[5].



وهكذا يبدو سيد قطب ومجلته وكأنهما يترسمان خطى شعارات وأفكار المنظمات الماركسية المصرية فى ذلك الوقت، بهدف انتزاع راية الدفاع عن الفقراء من بين أيديها[6].

والواقع أن عمل الغزالى وسيد قطب لا يمكن فهمه إلا فى ضوء نهوض الحركة «الشيوعية» المصرية فى تلك الآونة، واتحاد تنظيمى «حمتو» و«أيسكرا»، وهو نشاط لاشك أن سيد قطب كان ملما به، على الأقل عن طريق مجلة «الجماهير» الأسبوعية التى صدرت بدءا من ٧ أبريل ١٩٤٧، والتى نجحت فى زمن قياسى

(١) الفكر الجديد، ٢٦ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «الأمة مصدر السلطات يصفعها عسكرى بوليس ويجلد بها الأرض»، ع٩.

(٢) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، «مصر دولة يهودية» (دون توقيع)، ع٢.

(٣) س. ق.، العدالة، ط١، ص٢٦٦.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) وهو تحوير لفكرة ماركسية مشهورة، وهى أن التطور التاريخى لقوى الانتاج يؤدى – بشروط عديدة – إلى قيام المجتمع الشيوعى.

(٦) يقول خليل على بدر فى مقاله «نقد الصحوة الدينية – الجانب السياسى» عن أفكار سيد قطب فى تلك المرحلة: «ومن أجل أن يزايد على يسارية ماركس، لا تبقى ثمة ثورية طبقية إلا ويلصقها (سيد قطب) بالدين»: الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥.

فى رفع توزيعها إلى ١٢ألف نسخة[١]. إذ قدمت المجلة صورة مبسطة من الفكر الماركسى وتفسيره للتاريخ[٢]، وخاضت المعارك دفاعا عن حقوق عمال المحلة الكبرى[٣]، وأعربت عن تضامنها الأممى مع شعب أندونيسيا فى كفاحه ضد الاستعمار، وطالبت بتأميم الشركات الاحتكارية[٤]، وقناة السويس، وتوزيع الملكيات الزراعية الكبيرة[٥]، وسلطت الضوء على البؤس الفلاحى والمدينى.. ويصبح مثل هذا الوضع خطرا من وجهة نظر مفكر معاد للشيوعية، وعلى علم كاف بتدهور الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية، مثل سيد قطب. ومن هنا كان حرصه على أن يكون برنامجه الإسلامى فى مثل «راديكالية»[٦] برامج المنظمات الماركسية، بل ويزايد عليها.

وقد عبّر سيد قطب عن ذلك الهاجس فيما بعد صراحة بقوله: «إذا اتضح لنا أن الإسلام يملك أن يحل لنا مشكلاتنا الأساسية، ويمنحنا عدالة اجتماعية شاملة ويردنا إلى عدالة فى الحكم، وعدل فى المال ... فإنه يكون بلا شك أقدر على العمل فى بلادنا ... من الشيوعية ... التى نحمد منها أشياء ونكره منها أشياء... وتتوزع مشاعرنا إزاءها على أية حال توزعا لا يُضمن معه توحد الجبهة فى طلب عدالة اجتماعية قوية كما نضمن توحدها إذا نحن هتفنا إلى العدالة باسم الإسلام»[٧].



وهكذا، وفى أقل من عقد من الزمان، وضع سيد قطب مشروعين متتاليين للإصلاح الاجتماعى، بينهما من التباين قدر التباين بين المشروع القومى المصرى والمشروع الإسلامى ذى الصبغة القومية، وبين الرؤية الإنسانية والرؤية الغيبية

(١) رفعت السعيد، الصحافة اليسارية فى مصر ١٩٢٥ - ١٩٤٨، ص ص ١٧٧ - ٩.
(٢) نفس المرجع، ص ٢١٢.
(٣) نفس المرجع، ص ٢٠٥.
(٤) نفس المرجع، ص ٢٠١.
(٥) نفس المرجع، ص ١٨٦.
(٦) والواقع أن برنامج تلك المنظمات كان محكوما بفكرة الثورة الوطنية الديمقراطية، ومن ثم لم يكن الطرح اليسارى فيها عميقا فى التأكيد على البعد الطبقى أصلا، ولم يكن راديكاليا إلى الحد الذى يمنع أيديولوجيات أخرى للطبقة الوسطى من المزايدة عليه.
(٧) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق ١٩٩١، ص ص ٣٦ - ٧.

الإلهيـة، ولـكن المشروعان اقتسما معـا سمات عديدة: اقتسما حلم العدالة الاجتماعية المقام على أساس تصور أخلاقى سرمدى لا تاريخى للإصلاح، يتميز فى حد ذاته بالعدل، وينصب أساسا على إعادة توزيع الثروة، وليس على تغيير نمط الإنتاج، وتقاسما نظرة نخبوية تُسند تحقيق العدالة إلى نخبة من الإنتليجنسيا، ضمن النظام القائم أو خارجه، كما تقاسما نظرة رومانتيكية لكل من الأمة موضوع الاصلاح - والتى لم ترتفع قط عن كونها موضوعا - وللذات المكلفة بالإصلاح على حد سواء. وفى كل الأحوال تقاسم المشروعان سمة الطوبوية الأصيلة فى فكر سيد قطب الاجتماعى.

لقد أصبح برنامج سيد قطب الاجتماعى الإصلاحى فى مرحلته الأخيرة[1]، خارجا بوضوح عن حدود النظام القائم، داعيا إلى الثورة ضده، متجها إلى الأمة بمقولات ترمى فى نهاية المطاف إلى إسقاط الدولة، باعتبارها دولة الطبقات المالكة الموالية للاستعمار، الظالمة للطبقات العاملة، الخائنة لتراث البلاد وتقاليدها .. وأصبح دور المفكر المصلح هو التوجه لهذه الأمة، وحثها على فرض مطالبها بالكفاح على الدولة التى كانت تسقط، والتى ساهم قلم سيد قطب فى نزع هيبتها واعتبارها، وخلخلة أسسها الأيديولوجية. وبذلك دخل الإصلاح الاجتماعى ميدان الكفاح السياسى، والأيديولوجى، وتحول مفكر الدولة إلى داعية ومحرض لجمهور الإنتليجنسيا فى معمعة الصراع الذى كان يهز البلاد بأكملها بين عامى ١٩٤٥ و١٩٥٤.



(١) فيما بعد - فى العهد الناصرى - أدخل سيد قطب تعديلات محدودة على أفكاره بخصوص الإصلاح الاجتماعى الإسلامى، تدور أساسا حول الحد من السلطة المطلقة «للسلطان» فى المصادرة، بحيث تبقى الملكية الخاصة قاعدة «الاقتصاد الإسلامى»، نتيجة لما لمسه من آثار تأميمات عبد الناصر من إخضاع الأفراد للدولة كلية الجبروت. وسوف يناقش هذا التعديل تفصيلا فى الفصل الرابع، ص ٢١٣-٤.



الفصل الثالث

الثورة بين الروح القومية والروح الأصولية الإسلامية



«إن الفكرة لا تحيا ولا تعيش فى نفوس الأفراد والأجيال، إلا حين تصبح عقيدة ... عندئذ تستحيل الفكرة إلى إنسان يؤمن بها، ويستحيل هذا الإنسان إلى فكرة مجسمة فى مخلوق حى.

إن حرارة الإيمان هى التى تمنح الأفكار الحياة، وتفتح لها منافذ الروح والشعور. لهذا عاشت كلمات الأنبياء والقديسين، وماتت - إلا الأقل - كلمات الفلاسفة والمفكرين».

سيد قطب، الولايات المتحدة، فبراير ١٩٥٠

فى نهاية عام ١٩٤٥، يودع سيد قطب كلا من مجلة «الشؤون الاجتماعية» والأحزاب السياسية البرلمانية، ليقطع وحده رحلة طويلة بحثا عن مرتكز لتحقيق مشروعه للعدالة الاجتماعية. فالداعية المتمرد الذى قرر التوجه «إلى الأمة» للإطاحة بالدولة وتحقيق مشروعه، ظل حتى منتصف عام ١٩٥٣[(١)]، لا يملك سلاحا سوى «قوة الكلمة» التى كان يعتقد بفاعليتها المطلقة[(٢)].

وينطلق الداعية ممتطيا قلمه حاد اللهجة، فيهاجم النظام القائم وأحزابه البرلمانية، والغرب وثقافته، والموالين لها من المثقفين المصريين، والشيوعية السوفيتية وأنصارها فى مصر. وفى نهاية عام ١٩٤٨، وبعد تحوله إلى الدعوة «للعدالة الاجتماعية فى الإسلام»، تكون محصلة كفاحه بعثة شبه إجبارية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، تعاونت أطراف عدة فى تدبيرها له[(٣)].

ويعود سيد قطب إلى البلاد، فى ذروة مد الحركة الجماهيرية الثائرة ضد الاحتلال والاستغلال الطبقى. يعود وقد قرر أن تكون كلمته هى كلمة الداعية، كلمة النبى، وليس كلمة المفكر المتأمل، ويمتطى قلمه مرة أخرى بصورة أشد وأعنف، داعيا إلى الكفاح المسلح وإسقاط النظام، متقلبا بين مجلات مختلف الفصائل السياسية الثائرة، ثم ينقلب إلى داعية للضباط الأحرار بعد الانقلاب، ويواصل علاقته بالإخوان المسلمين وصحيفتهم فى ذات الوقت. ومع اقتراب اصطدامهما، يتخذ سيد قطب أول قرار سياسى له، منذ استقالته من الحزب السعدى عام ١٩٤٥، ويختار بصفة نهائية الانضمام إلى الإخوان المسلمين، ويقبل فى ذروة

---

(١) وهو الوقت الذى أرجحه لدخول تنظيم الإخوان المسلمين، كما سيرد لاحقا فى هذا الفصل.

(٢) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «قوة الكلمة»، ع١٠٠٧.

(٣) استمرت البعثة بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠. راجع الفصل الأول ص ص ٦٧ - ٩.

الأزمة منصب رئيس قسم نشر الدعوة، ليخوض إلى النهاية حرب المنشورات السرية ضد الضباط، حتى القبض عليه فى نوفمبر ١٩٥٤، ليقضى عشر سنوات داخل السجن.

ولعل ما يفسر إحجام سيد قطب عن الالتحاق بأى جماعة سياسية طيلة هذه المدة[١]، أن مهمة «الإصلاح الاجتماعى الإسلامى» لم تكن فى نظره مهمة سياسية فى المدى المباشر. ذلك أن الطريقة المثلى فى نظره لإقامة المجتمع الإسلامى - الذى يتضمن قيام الدولة الإسلامية - كانت تتلخص فى دعوة طويلة الأمد، تستمر لمدة ربع قرن أو أكثر[٢]. أى أنها مهمة تتطلب جهود الداعية - سيد قطب - لا الجماعة السياسية. وقد واصل سيد قطب - بالفعل - جهوده «لأسلمة» الثقافة المصرية وفقا لمنظوراته، وأصدر بضعة كتب، وبدأ فى كتابة تفسيره للقرآن: «فى ظلال القرآن»، وخطب فى التجمعات الجماهيرية.

ومن هنا يمكن فهم الطابع السلبى للمواقف السياسية لسيد قطب أغلب هذه المدة، فقد طرح على نفسه مهمة الهدم وتوسيع المجال لفكره الإسلامى الجديد دون أن يطرح جديا مهمة الاستيلاء الإيجابى على السلطة. وكان تشخيص ما هو فاسد من الأحوال أسهل وأقرب منالا من تحديد ما هو إيجابى، وما هو مطلوب على صعيد واقعى. ومن هنا أيضا يمكن فهم ارتباطه الطويل غير التنظيمى بمنتديات الإخوان ودعاياتهم رغم عدم التحاقه بتنظيمهم.



والواقع أن اتجاه سيد قطب إلى الكتابة السياسية المباشرة قد بدأ قبل اتجاهه إلى الإصلاح الاجتماعى الإسلامى. فمع الفورة العامة ضد النظام القائم التى بدأت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، استقال سيد قطب من الحزب السعدى وأعلن قطع علاقته بالأحزاب البرلمانية واحتقاره لها فى ديسمبر ١٩٤٥[٣] بينما، كان قبل

(١) راجع ظروف انضمامه للإخوان ومبرراته فى موضع لاحق من هذا الفصل.

(٢) أبو الحسن على الحسنى الندوى، مذكرات سائح فى الشرق العربى، ص ص ١٨٤ - ٥.

(٣) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «أين أنت يا مصطفى كامل؟! ترد عار ٤ فبراير بمثل ما رددت على دنشواى»، س١٣، ع٦٤٨.

شهور ينعى مؤسسه وقائده الأول أحمد ماهر باشر بأبيات حارة أسيفة[1].

ففى خلال تلك الفترة كان الائتلاف الحاكم بقيادة الحزب السعدى قد انكشف من حيث تردده فى مواجهة المسألة الوطنية، وبدأت المظاهرات ضد الحكومة فى نوفمبر ١٩٤٥[2]، بينما كانت صحف الأحزاب الحاكمة توالى النشر عن حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ بهدف تلطيخ سمعة الوفد المعزول[3]. وقد رصد سيد قطب فى هذا النشر تجنب الجميع لمهاجمة الانجليز، الأمر الذى عزاه إلى التعلق بأذيال الحكم والثقة بالضمير البريطانى[4].

ومن خلال هذه الملاحظات، وفى إطار الروح العامة للانتفاضات الجماهيرية، يحدد سيد قطب استراتيجية هجومية تجمع بين الهجوم على الغرب وثقافته فى إطار الهجوم على الاستعمار، والهجوم على الأحزاب البرلمانية والصحافة، من حيث عجزها عن حل القضية الوطنية، بسبب ارتباطاتها بالقوى الاستعمارية، وعجزها عن تحقيق العدالة الاجتماعية بسبب ارتباطها بالطبقة المالكة، والهجوم على المؤسسات الدولية كمجلس الامن، والمحلية كالبرلمان، والمثقفين المصريين ذوى الميول الغربية. ويرفع سيد قطب شعارات الوطنية بأقصى التطرف داعيا إلى مواجهة عامة وشاملة لكل هؤلاء الأعداء.

وهكذا يطور سيد قطب موقفه من الاستعمار إلى التحمس للصدام المباشر معه. فمع وقوع الصدام يوم ٢١ فبراير ١٩٤٦ بين مظاهرات الطلبة وبين القوات البريطانية فى القاهرة، يعلن سيد قطب ابتهاجه بانكشاف الوحشية البريطانية، ويصل إلى استنتاج مفاده عداء الغرب - بما فى ذلك الولايات المتحدة - للشرق بصفة عامة «والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص»[5]. وبنهاية ذلك العام يعلن سيد قطب كفره بالحضارة الغربية إجمالا وينسب ظاهرة الاستعمار إلى روح هذه الحضارة: «ليس الأمريكان خيرا من الانجليز، وليس الانجليز خيرا من

(١) قصيدة «صدى الفاجعة» التى يختمها بهذا البيت:

«واها لمصر ويا فجيعة أهلها ...فى الرائد المتفرد المتبوءا»، والتى نشرت فى الرسالة، ع٦١٠، مارس ١٩٤٥. راجع: س. ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٧٤ - ٥.

(٢) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، ط ٢ ، دار الشروق ١٩٨٣، ص ص ٢٣-٤.

(٣) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «أين أنت يا مصطفى كامل؟! ترد عار ٤ فبراير بمثل ماردت على دنشواى».

(٤) المصدر السابق.

(٥) الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيد قطب، «منطق الدماء البريئة فى يوم الجلاء»، س١٤، ع٦٦١.

الفرنسيين... كلهم أبناء حضارة واحدة، حضارة مادية بغيضة لا قلب لها وضمير ... إنه ضمير مادى، ضمير الآلة... ضمير التاجر ... حضارة زائفة لأنها لم تقدم للإنسانية زادا روحيا ... تطبق ... مع شعوب الأرض المنكوبة ... قانون الوحوش».[1]

ومن هنا، يعتبر سيد قطب ترويج الساسة المصريين الثقة بالضمير البريطانى تخديرا للجماهير[2]، والكلام عن الصداقة معهم استلهاما لمصالح مالية وسياسية، كما يتهمهم بالمتاجرة بالقضية الوطنية «شفاء لحزازات وترضية لمطامع»[3]، وبالخضوع لمطالب السفارة البريطانية في جميع الأحوال[4]. هذا بينما كان سيد قطب يدعو إلى كراهية الاستعمار والأوربيين والجنس الأبيض عموما، معتبرا هذا الشعور شرطا أساسيا لكل نضال تحررى فعال[5] ... ليست الكراهية فحسب بل «الحقد المقدس» أيضا.

وهكذا يطور سيد قطب رؤيته الرومانتيكية للإصلاح الاجتماعى، لتشمل موقفا سياسيا رومانتيكيا من الاستعمار، يقوم على فكرة وجود هوية وطنية مصمتة، تواجه ذاتا أخرى، هى الذات الغربية، التى ينسب الاستعمار إلى «روحها»، وليس إلى طبيعتها الاجتماعية، متجاهلا بذلك أيضا التداخل الكبير بين المعسكرين، الوطنى والاستعمارى، والمصالح المشتركة التى دعمت وجود الاستعمار واقعيا.

وانطلاقا من هذا الموقف يرفض سيد قطب أسلوب المفاوضات ما لم يستند إلى مواجهة مباشرة للاستعمار، الأمر الذى انعكس على موقفه من التطورات السياسية فى ذلك الوقت. وهكذا نجده فى آخر أيام وزارة اسماعيل صدقى الثالثة، يطالب بإعلان مشروع معاهدة صدقى - بيفن للحكم عليه[6]، ثم يرفضه بعد معرفة مضمونه على أساس أنه يقدم تنازلات ضخمة لانجلترا دون مقابل، فضلا عن أنه يفتح المجال أمام بريطانيا لمد نفوذها إلى بقية الدول العربية[7].

ومع ظهور الدعوة إلى عرض القضية المصرية أمام مجلس الأمن، وبعد

(١) الرسالة، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، «الضمير الأمريكانى وقضية فلسطين» س١٤، ع٦٩٤.
(٢) نفس المصدر.
(٣) السوادى، ٢٥ نوفمبر ١٩٤٦، سيد قطب، «آراء حرة» س١ ، ع٩.
(٤) الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيد قطب، «مدارس للسخط!!»، س١٤، ع٦٩١.
(٥) السوداى، ٢١ اكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، «آراء حرة»، س١، ع٤.
(٦) السوادى، ٩ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، «آراء حرة»، س١، ع١١.
(٧) السوادى. ٣٠ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، «آراء حرة »، س١، ع١٤.

عودة اسماعيل صدقى من مفاوضاته المباشرة، يطالب سيد قطب الحكومة بإلغاء معاهدة ١٩٣٦، وإعلان تسليح الجيش المصرى من جميع المصادر، وعدم قصر عمليات الاستيراد والمناقصات على انجلترا، مع ممارسة سياسة خارجية مستقلة، قبل الذهاب إلى المجلس، والاصطدام بقوة الاستعمار إذا اقتضى الأمر[١]. ثم يدعو إلى عدم الاعتماد على مجلس الأمن واتخاذ إجراءات مباشرة لطرد الموظفين الانجليز وتطهير التعليم من البرامج الانجليزية وإغلاق النادى المصرى الانجليزى[٢]، إثباتا لجدية السعى لإجلاء الانجليز.

وقد استخلص سيد قطب الدروس نفسها بخصوص تطورات قضية فلسطين. فدعى إلى عدم الثقة بالضمير الغربى، وعدم الاستسلام للقادة العرب، ومواصلة الثورة العربية[٣]، وعدم الثقة فى الأمم المتحدة ولجانها وهيئاتها[٤]. وبالمقابل، فقد دعى إلى استخدام القوة[٥]، وسلاح البترول[٦].

وإذا كان سيد قطب قد طالب الجامعة العربية باستخدام سلاح البترول[٧]، ويوضع سياسة عامة ضد انجلترا وأمريكا لإجبار انجلترا على الجلاء عن مصر[٨]، فلم يكن ذلك إلا من قبيل الإحراج. أما فى واقع الأمر فقد كان يائسا من الحكومات العربية إلى حد أنه تصور أنها لن تحرك جيوشها نحو فلسطين، كما عبر عن مرارته البالغة إزاء وصول الإغراق فى المصالح الخاصة إلى حد التجارة بالسلاح وبيعه للمجاهدين الفلسطينيين من جانب عرب ومصريين[٩].

والواقع أن اللهجة الحادة التى أصبحت تسيطر على كتابات سيد قطب،

---

(١) السوادى، ٢٨ أكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، «آراء حرة»، س١،ع٥.

(٢) الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، «حول قضية فلسطين: والآن أيها العرب: أما تزالون تنتظرون؟»، س١٥، ٧١١.

(٣) الرسالة، ٢٦ نوفمبر ١٩٤٥، سيد قطب، «حول قضية فلسطين: أيها العرب استيقظوا واحذروا»، س١٣، ع٦٤٧؛ الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، «حول قضية فلسطين: والآن أيها العرب، أما تزالون تنتظرون؟»، س١٥، ع٧١١.

(٤) العالم العربى، ١٠ يوليو ١٩٤٧، (المحرر - أى سيد قطب)، «أيها العرب ... سلاحكم»، س١،ع٤.

(٥) الرسالة، ١٨ فبراير ١٩٤٦، سيد قطب، «اللغة الوحيدة التى يفهمها الانجليز، بعد إباحة الهجرة الصهيونية»، س١٤،ع٦٥٩.

(٦) السوادى، ١٦ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «آراء حرة»، س٢، ع٧٣.

(٧) نفس المصدر.

(٨) السوادى، ٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، «آراء حرة»، س٢، ع٧٣.

(٩) السوادى، ١٢ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، «آراء حرة»، س٢، ع٦٨.

والتى وصلت إلى ذروتها فى التشهير بالنظام فى أوائل ١٩٤٨[١]، أدت إلى انزعاج بالغ فى عدد من الدوائر التى رأت «تقويمه» بالسفر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد لاحظتُ أنه فى الفترة من أبريل ١٩٤٨ إلى أغسطس من نفس العام، توقفت كتابات سيد قطب عمليا فى الصحف، بما فيها الرسالة التى ترجع كتاباته فيها إلى عام ١٩٣٤. وهو أمر يعزى إلى ضغوط عديدة بذلت ضده، كما يقول باحث معاصر[٢].وإذا كان الهدف من إرسال سيد قطب إلى الولايات المتحدة هو أن «يتصل بالحضارة الغربية وتقع عينه على ما فى العالم الجديد، فيعمق فكره وتتسع نظرته»[٣]، وبمعنى آخر، أن يتعلم احترام الغرب وثقافته ويتراجع عن جذريته، فمن الواضح أن هذا الهدف لم يتحقق. فقد عاد سيد قطب من «العالم الجديد» أشد عداء للغرب وللولايات المتحدة خاصة[٤]، وأكثر حماسا للهجوم على النظام القائم، في ظل حرية النشر التى توافرت فى عهد الحكومة الوفدية الأخيرة، بعد أن ألغيت الاحكام العرفية - قبل عودته - فى مايو ١٩٥٠[٥]، وفى ظل اتساع الاضطرابات الاجتماعية والسياسية فى المدينة والريف عامى ١٩٥٠و ١٩٥١[٦].

وقد حرص سيد قطب خلال عام ١٩٥١ - ربما إثباتا «لبراءته» - على نشر عدد من المقالات تهدف إلى التنديد بالثقافة والعقلية الأمريكية، فى مواجهة «الخرافة التى تذيعها الدعاية ويذيعها المأجورون عن حب أمريكا للسلام وعن تسامحها وبعدها عن التعصب وعدم رغبتها فى الاستعمار ... إلى آخر تلك الأوهام التى فتشت عنها خلال عامين فى أمريكا فلم أجد لها ظلا»[٧]. وفى البداية ركز سيد قطب هجومه على نمط الحياة الأمريكية، والتشهير بالشعب

---

(١) راجع الفصل السابق، ص١٣٠.

(٢) Heyworth- Dunne, J., Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington, 1950,p. 97.

أيضا: الفصل الاول، ص ص٦٧ -٩.

(٣) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، «سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل»، ص٩٤.

(٤) ومع ذلك فليس صحيحا - كما رأينا - أن رحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة هى التى حولته إلى الاتجاه الإسلامى، أو الاقتناع بعداء الغرب لشعوب الشرق الأوسط، كما تذكر بعض المراجع. مثلا:
Taylor, Alan R., The Islamic Question in the Middle East Politics, Westview Press, U.S.A .1988, P.57.

(٥) طارق البشرى، المرجع السابق، ص٣٤٣.

(٦) رفعت السعيد، منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧، ص ص ١٣-٤.

(٧) اللواء الجديد، ١ مايو ١٩٥١، سيد قطب، «جنون التعصب فى أمريكا»، ع٣.

الأمريكى وحياته الاجتماعية. فالحياة الأمريكية، فى رأيه، تفتقر لأية قيمة إنسانية، ولاميزة فيها سوى التقدم التكنولوجى البحت[1] ، وشعبها مجرد قطيع هائج هائم يجرى وراء الدولار واللذة الحسية[2]، محب للدمار، عنصرى، متعصب دينيا، خصوصا ضد الاسلام[3]، عقلية مثقفيه مادية لا تحترم الأدب والفن والفكر[4].

ثم اتجه سيد قطب إلى فضح أطماع الولايات المتحدة فى مصر ومناوراتها ورجالها: فالأحلاف المشتركة مع الغرب وأمريكا مرفوضة، لأنها ربط لمصر بالاستعمار[5]، الذى يعتمد على الطبقات الحاكمة والمستغلة، ويريد استخدامها لإخضاع العرب ومواردهم القومية للمخططات الاستعمارية[6]. ومواقف الولايات المتحدة ضد مصر والعرب ترجع إلى «عداء واضح واحتقار مقصود»[7]، واهتمام الدوائر الموالية لأمريكا فى مصر بالإسلام، إنما يهدف فى الواقع إلى الترويج لمفهوم معين للإسلام يكافح الشيوعية ولا يكافح الاستعمار أو الاستغلال[8]، ولا ينسى «سيد قطب أن يشير بالإسم إلى «حلقة الدراسات الاجتماعية» ودورها فى المخططات الأمريكية[9]، رافضا ومؤكدا أن الإسلام «الحقيقى» هو ذلك الذى يكافح الاستعمار ويحقق العدالة الاجتماعية[10] ،أى الإسلام الذى عرّفه هو فى كتبه ومقالاته.



وإذا كانت مقالات سيد قطب فى تلك الفترة تركز على الكفاح الوطنى

---

(١)الرسالة، ٥، ١٩ نوفمبر و٣ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، مقال مسلسل بعنوان «أمريكا التى رأيت فى ميزان القيم الإنسانية»، ع٩٥٧، ٩٥٩، ٩٦١.

(٢) مجلة الكتاب، ٨ ديسمبر ١٩٤٩، سيد قطب، «حمائم فى نيويورك»، س٤، ج١٠. وقد كتب المقال وأرسله بعد أن قضى أكثر من عام فى أمريكا.

(٣) اللواء الجديد، ٢٤ أبريل ١٩٥١، سيد قطب، «الشعب الأمريكى بدائى ويحب القوة العضلية»، س١، ع٢؛ اللواء الجديد، ١٥ مايو ١٩٥١، سيد قطب، «الأمريكان متعصبون غير متدينين» س١، ع٥.

(٤) الكتاب، مايو ١٩٥، تعليق سيد قطب على مقال «العشرون الذين صاغوا القرن العشرين»، ترجمة محمد قطب، س٥، ج٥.

(٥) اللواء الجديد، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «لا يافتران السفينة»، س١، ع٤٠.

(٦) الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، «فى مفرق الطرق»، ع ٩٥٣. والمقال جزء من الطبعة الأولى لكتاب سيد قطب« السلام العالمى والإسلام»، الذى صدر فى نفس العام.

(٧) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص٣٢ – ٣٠.

(٨) الرسالة، ٣٠ يونيه ١٩٥٢، سيد قطب، «إسلام أمريكانى»، ع٩٩١.

(٩) نفس المصدر

(١٠) الدعوة، ١٥ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «الإسلام نظام اجتماعى لا تعويذة سحرية»، س٢، ع٦١.

والاجتماعى، فإن كتبه فى ذات الفترة نركز أكبر التركيز على الدعوة للحكم الإسلامى، ومواجهة القضية الوطنية والاجتماعية من وجهة نظر دعوته الإسلامية. ففيها نجد الإشارات الحاسمة إلى الروح الصليبية لدى الاستعمار الأوربى والصهيونى وعدائهما للإسلام لمقاومته للاستعمار[1]، وتحول المسيحية (الغربية) إلى راية قومية تساند الاستعمار، وتؤيد قيام الدولة اليهودية وتحارب فكرة حكم الإسلام[2]، وتضطهد المسلمين فى جميع أنحاء العالم ... ولا يستثنى من العداء للإسلام الدول الشيوعية[3]، والشيوعيين المصريين الذين يصمهم بالولاء «للدولة الروسية»[4]. وتنال الولايات المتحدة نصيبها، إذ يؤكد سيد قطب أن أكثر حكامها قد تخرجوا من معاهد التبشير[5].

وموقفه من الشيوعية، وإن كان رافضا وعنيفا، فإنه أخف لهجة وأقل تركيزا. فمع أن المجتمع الشيوعى عند سيد قطب (ويقصد مجتمعات الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية) متجرد من السماحة الإنسانية لتغلغل روح الحقد الطبقى والعداء للأديان[6] فيه، ومع أنه يعبر عن احتقاره للشيوعيين المصريين، فإنه يؤكد أن الإسلام يؤيد كل حركة تحرير حتى ولو كانت شيوعية، مشيرا إلى الحركات الشيوعية فى فيتنام وكمبوديا[7]، تضامنا مع كل حركة ضد الاستعمار، مؤكدا من جهة أخرى أن مواجهة الشيوعية فى الداخل لا تتطلب أكثر من المقاومة الفكرية، أما الاستعمار فهو الذى يجب أن يتجه ضده الكفاح الإيجابى[8]. وإذا كان ثمة «خطر شيوعى»، فإن سببه هو تدهور الأوضاع الاجتماعية للكادحين وسيطرة رأس المال على الحكم[9]. وهكذا فإن العداء للشيوعية، سبيله العملى الوحيد هو مواجهة الاستعمار الرأسمالى والطبقات الحاكمة، أما الشيوعية فتصبح هدفا للعداء من الدرجة الثانية أو الثالثة.

وفضلا عن ذلك يرصد سيد قطب رابطة قربى منهجية - إن جاز التعبير -

(١) س.ق.، العدالة، ط١، ص ص ٢٢٦ -٨.
(٢) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص٩٣ -٧.
(٣) نفس المصدر، ص ص ٩٠ -٢.
(٤) نفس المصدر، ص ص١١٠ -١.
(٥) نفس المصدر، ص ص٩٧ -٨.
(٦) المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: مجتمع عالمى»، س٢،ع٩.
(٧) الدعوة، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «الإسلام والاستعمار»، س٢، ع٩٠.
(٨) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «مبادئ العالم الحر»، س٢١، ع١٠١٨.
(٩) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ١٩ -٢١.

بين الشيوعية والإسلام، حيث أن المجتمع فى كل منهما - فى رأيه - يقوم على فكرة، لا على حدود جغرافية ولا على عصبية عنصرية[1]، بل أن الإسلام، فى أحد تعريفات سيد قطب له هو عقيدة «تصوغ من المسيحية والشيوعية معا مزيجا كاملا، يتضمن أهدافهما جميعا، ويزيد عليهما التوازن والتناسق والاعتدال»[2]. أما اللبيرالية الغربية فقد خرجت عنده من ذمة التاريخ.

ومع ذلك فلا شك أن الحركة الشيوعية وشعاراتها كانت تمثل بالنسبة لسيد قطب التحدى الأساسى الذى دفعه للاهتمام بقضايا الإصلاح الاجتماعى من خلال النظام القائم، فى مرحلة، ومن خلال برنامج إسلامى منافس فى مرحلة تالية. والواقع أن مشروع سيد قطب الإصلاحى، بما فيه المواقف السياسية المتشددة تجاه الغرب والنظام القائم،لا يمكن فهمها إلا على ضوء رغبته فى منافسة الحركة «الشيوعية» فى بعض أهدافها الأساسية، و فتح جبهة منافسة لجبهة اليسار فى مواجهة النظام والغرب الرأسمالى، ومن ثم فهذه الحركة لا تشكل بالنسبة له حليفا.

وكان من الطبيعى أن يشمل هجوم سيد قطب على الاستعمار الغربى والحضارة الغربية الهجوم على المثقفين المصريين المنبهرين بالثقافة الأوربية، الذين «يحسبون الدين رجعية والعقيدة جهالة والإيمان سذاجة»، ويصفهم بأنهم «فتات آدمى ... استعمر الغرب ضميره وروحه وفكره»[3]. ويصف سيد قطب المنبهرين بالثقافة الفرنسية من المصريين بأنهم «نفر منحلون»، إذ يهون عليهم «شرف العرض وحرمة الأهل وكرامة الوطن». وينطلق سيد قطب فى مطالبته باحتقار الثقافة الفرنسية من رؤية عامة للثقافة، ترى فيها مؤثرا يؤدى «لتهذيب الطبع وإنارة القلب، وبث الشعور الآدمى»[4]، وهو ما لايجده فى الفظائع الفرنسية فى المستعمرات، والأعمال «البربرية المتوحشة» فى سوريا وتونس والجزائر وغيرها.

ويهاجم سيد قطب الاستعمار «الروحى والفكرى»، خصوصا فى وزارة المعارف، حيث عمل الاستعمار على أن تسود فى قيادتها العقلية التى «تنظر إلى الإسلام على أنه من بقايا التأخر والانحطاط»، فأصبحت تصوغ النظم والبرامج

(١) المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: مجتمع عالمى».

(٢) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٦١.

(٣) الرسالة، ١٧ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، «القوة الكامنة فى الإسلام»، ع٩٦٣.

(٤) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٤٥، سيد قطب، «هذه هى فرنسا»، س١٣، ع٦٢٤.

والكتب وطرق التدريس على هذا الأساس[١]، وتخرجت منها بالتالى أجيال من المتعلمين مجردة من العقيدة الدينية والاعتزاز القومى والمشاعر الشعبية والثقة بالنفس، قابلة للاستعمار بطبيعة تكوينها[٢]، فكان من هذه الفئة كل أسناد الاستعمار والطغيان[٣]. ومن هنا الأهمية التى علقها سيد قطب على برنامجه الأساسى الرامى إلى أسلمة الثقافة.

وقد عقد سيد قطب - فيما بعد - آمالا كبارا على الضباط الأحرار، راجيا أن يتيحوا له الفرصة لتغيير نظام التعليم على النحو الذى يراه. فلما خاب أمله -على نحو ما سنرى لاحقا - دعى إلى تأسيس مدارس وجامعات بأموال الزكاة لتنشئ الطلاب تنشئة إسلامية صحيحة[٤].

وعلى مدى هذه المرحلة، فشل سيد قطب فى رؤية ما هو إنسانى وعام فى الثقافة الغربية، واضعا نصب عينيه الجانب الاستعمارى فى هذه الثقافة. وفضلا عن ذلك، وكما رصدنا من قبل، كان سيد قطب معاديا للعقل الغربى، ميالا لما هو «روحى» و «غيبى»، و«مجهول». ومن خلال هذا التناقض المطلق الذى وضعه سيد قطب بين الإسلام والثقافة الغربية، أسس سيد قطب موقفه الأصولى الراديكالى المعادى للغرب، رافضا رؤية عوامل تفوق الثقافة الغربية وجوانب قوتها.

والواقع أن عداءه للغرب اتخذ عنده طابعا حادا، إذ كان يرى فيه شرا كاملا خالصا، ووحدة واحدة لا تفرقة داخلها بين طبقات اجتماعية مختلفة وبين ثوار واستعماريين. ومن ثم، وبحثا عن نمط من التناسق الرومانتيكى أيضا، كان لابد من رفض الحضارة الغربية جملة وتفصيلا.



وفى ذات الوقت، واصل سيد قطب فى كتاباته النظرية مهمته الأساسية التى تهدف إلى تأصيل «فكرة الإسلام الكلية» بنشر كتاب «السلام العالمى

(١) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٩٩.

(٢) روز اليوسف، ٢٧ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «عبقرية دنلوب فى وزارة المعارف»، ع١٢٧٢.

(٣) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «نقطة البدء»، ع٩٩٥.

(٤) س.ق.، ظلال، ط١، ج١٠، ص٨٢.

والإسلام» واشترك مع أربعة كتاب[1]، فى مشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامى وفق منهج إسلامى يهتم بالجوانب الروحية فى تفسير التاريخ[2]، التى يهملها الغرب[3]، غير أن المشروع لم ير النور. كما اشترك فى كتابة سلسلة قصص دينية للأطفال مع عبد الحميد جودة السحار[4]، اشتملت على ١٨ قصة عن الأنبياء، راعى فيها أن تعتمد على النصوص القرآنية مصدرا وحيدا وعلى الفكرة التربوية[5].

ونظرة سريعة على ما سبق، تكشف عن ثنائية واضحة فى كتابات سيد قطب فى تلك الفترة. فبينما اتجهت كتاباته الصحفية السياسية إلى التنديد بالاستعمار والثقافة الغربية ... إلخ، اتجهت كتاباته النظرية إلى الدعوة لحكم الإسلام، وبيان مزاياه، ومحاولة تأسيس - أو المساهمة فى تأسيس - ثقافة إسلامية عصرية مضادة. ولعل ما يفسر هذه الثنائية، أن سيد قطب قد اعتبر مهمة إجلاء الاستعمار وإسقاط النظم التى اعتبرها موالية له، مهمة عامة تخص كل القوى الوطنية، وهدفا ملحا، بينما تتطلب إقامة الدولة الإسلامية - على نحو ما ألمحنا من قبل - خطة دعائية طويلة الأمد لتغيير العقلية العامة للإنتليجنسيا المصرية تدريجيا، مع الاكتفاء - على مستوى الدعاية - بالهجوم على الحضارة الغربية أساسا، وليس بالدعاية المباشرة لنمط المجتمع الإسلامى المرتقب، خوفا من تفتيت صفوف القوى الوطنية.

وعلى هذا الأساس، فقد كان لسيد قطب برنامجين سياسيين فى تلك المرحلة: برنامج حد أدنى، يرمى للإطاحة بالاستعمار والطبقات المتحالفة معه، وبرنامج حد أقصى يرمى إلى بناء الدولة الاسلامية.



(١) هم: الشيخ صادق عرجون والدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحميد يونس والدكتور محمد النجار.

(٢) المسلمون، يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «فى التاريخ .. فكرة ومنهاج»، الهامش، س١، ع٢.

(٣) المسلمون، ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، «فى التاريخ .. فكرة ومنهاج»، س١ ع١.

(٤) صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب، الشهيد الحى، ص٢٣٣.

(٥) حسينى على رضوان ابراهيم، المرجع السابق، ص ص ١٤٢ -٣. ولسيد قطب مجموعة قصص للأطفال بالاشتراك مع أمينة السعيد ويوسف مراد، منها: ذيل الفأر، البطة السوداء، حسن والذئب، سمسمة، عيد ميلاد فلة، فرفر والجرس. راجع: كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلد أعوام ١٩٥٥-١٩٦٠.

ومصداقا لهذا الرأى نجد سيد قطب فى ذات الوقت يشارك بنشاط فى الدعوة إلى مواجهة الاحتلال الإنجليزى بالقوة، عن طريق تكوين جبهة واحدة من الاشتراكيين (مصر الفتاة) والوطنيين (الحزب الوطنى الجديد) والإخوان، تجمع بين مكافحة الاستعمار والكفاح ضد «الأوتوقراطية والإقطاعية والرأسمالية» باعتبارها جميعا من أسناد الاستعمار[١]. ويدعو إلى محاكمة كل من وقع على معاهدة ١٩٣٦ بتأليف «محاكم الشعب»، فى موقف صارم ضد الوزارة الوفدية القائمة[٢]، التى اعتبرها مجرد جزء من «الجبهة الإقطاعية الرأسمالية ... التى تقوم بينها وبين الانجليز محالفة طبيعية» تجعلها تحجم عن إلغاء المعاهدة[٣].

ومع أن حكومة الوفد قد استجابت لمطلب إلغاء المعاهدة فى ٨ أغسطس ١٩٥١، فقد واصل سيد قطب هجومه عليها، مطالبا إياها بالامتناع عن تقديم الأغذية والمعونات والعمال لجيش الاحتلال[٤]، معبرا عن عدم ثقته فى قدرتها على قيادة الكفاح الوطنى، مطالبا بنزع «لواء القيادة من الأيدى الملوثة الدنسة» التى وقعت معاهدة ١٩٣٦[٥]، فالجلاء لن يتم على حد قوله إلا «بعمل الشعب نفسه» والتحامه المباشر بالاستعمار «عن طريق حرب العصابات»[٦]، التى تحتاج إلى قيادة تستند إلى جبهة شعبية «من جميع الأحزاب والهيئات المكافحة» والمستقلين المخلصين، تنظم حرب العصابات وتكوين الكتائب والمقاطعة الاقتصادية المنظمة الدائمة[٧]، وهذه «الهيئات المكافحة» لا تتضمن حكومة الوفد، وإنما تتألف من الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكى وشباب الحزب الوطنى «الجديد»[٨] (فتحى رضوان). بل وطالب الشيوعيين بالاشتراك فى المواجهة المسلحة للإنجليز، مع «الوطنى» و «المسلم» و«الاشتراكى»[٩]. أما حكومة الوفد فما عليها إلا أن

---

(١) اللواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «جبهة واحدة»، ع١٥.

(٢) اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «بدء المعركة»، ع١٤. وبلغت حدة الهجوم أن وصف كل من عقد معاهدة صداقة مع الإنجليز بأنه فاقد الرجولة والوطنية والشرف: اللواء الجديد، ٧ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، «أصدقاؤنا الإنجليز!» ،ع١٧. وذلك قبل يوم واحد من إلغاء المعاهدة.

(٣) اللواء الجديد، ٥ يونية ١٩٥١، سيد قطب، «لحساب من هذا ؟»، ع٨.

(٤) اللواء الجديد، ١٤ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، «عمل غير مفهوم!»، ع١٨.

(٥) اللواء الجديد، ٤ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «انتزعوا لواء القيادة من الأيدى الملوثة الدنسة»، ع٢١.

(٦) الدعوة، أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، «هذا هو الطريق ... حرب العصابات» ،ع٣٠، نقلا عن : عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ص٣٠٢ -٣

(٧) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «والآن فإلى العمل»، ع٢٢.

(٨) اللواء الجديد، ٢٨ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، «كتائب الفداء»، ع٢.

(٩) الاشتراكية. ٥ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «كفاحنا اليوم مع الاستعمار وليس مع الاشتراكية والشيوعية»، ع٢٩. نقلا عن: عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٠١ -٢.

«تدع الشعب المصرى يؤدى واجبه»، حيث أنه سيؤديه رضيت أم كرهت[1].

ولم يكتف سيد قطب بذلك، وإنما اندفع يهاجم «تلك الزعامة البائسة التى قادت ثورة ١٩١٩»، أى سعد زغلول، التى أصبحت فى رأيه «فقاعة صغيرة» تنادى بالقومية المصرية لا بالإسلام[2]، مجردا «الوفد» من أى دور تاريخى، وكاشفا عن المنطلق الفكرى ورؤيته العامة للوفد وتاريخه والمرحلة «الليبرالية» التى أصبح يرفضها بمجملها، كجزء من رفضه العام للغرب وتأثيراته فى الثقافة المصرية. ومن هنا، فإن «ليبرالية» الوفد أصبحت تبعث على عدم الثقة الدائم فى قيادته للحركة الشعبية.



وفى ذات الوقت، وفى إطار العداء المطلق للنظام السياسى والدولة القائمة، يفضح سيد قطب أوضاع الاستغلال الاقتصادى وطبيعة الدولة الطبقية: «هذا الوضع الاجتماعى السيء الذى تعانيه الجماهير فى مصر ... غير قابل للبقاء والاستمرار ... إنه مخالف لطبائع الاشياء ... لروح الحضارة ... لروح الدين... لروح العصر ... لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة»[3]، وهو أيضا متناقض مع حقوق الإنسان وفكرة الدستور والبرلمان: فالأمة التى يقال أنها «مصدر السلطات» مكونة من فلاحين جياع عراة حفاة، خاضعين لاستغلال إقطاعى، ومن قطاع واسع من المهمشين وعمال التراحيل والخدم[4]. والدولة القائمة لن تقدم على أى إصلاح حقيقى، لأنها تمثل الإقطاعيين (إشارة إلى كبار ملاك الأراضى) وأصحاب رؤوس الأموال، ومصالحهم الضيقة المباشرة[5]. والتشكيلات الحزبية المتصارعة لا تمثل الشعب، والبرلمان يتكون من أصحاب المصالح السائدة[6]. وأصحاب رؤوس الأموال يقيمون الحكومات ويسقطونها[7]، والنظام الاجتماعى والسياسى بأكمله يتميز بسيادة «طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية وتملك ثروة كبيرة»، وهى

---

(١) الدعوة، ٢٠ نوفمبر ١٩٥١، مقال لسيد قطب، نقلا عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١.

(٢) الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، «نقاقيع»، ع ٩٧٤. بينما كان سعد زغلول فى نظر سيد قطب عام ١٩٤٦، رجلا «لا يعرف هذا المنطق المخنث الضعيف، منطق الثقة بالضمير البريطانى المزعوم»: الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيد قطب، «منطق الدماء البريئة فى يوم الجلاء»، ع٦٦١.

(٣) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ٥-٧.

(٤) نفس المصدر، ص ص١٠ -٢.

(٥) نفس المصدر، ص ص٨ -٩.

(٦) نفس المصدر، ص ص ١١٣ -٥.

(٧) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «صاحب الجلالة عبود الأول»، ع ٧١.

- فضلا عن ذلك - الحليف الطبيعى للاستعمار[1].

أما الصحافة المصرية - فى مجموعها - فقد أصبحت تدين فى رأيه بوجودها واستمرارها وأرباحها إلى هذا التكتل: أصحاب رؤوس الأموال والمخابرات المصرية والأجنبية، وتخون قضايا البلاد والجماهير الكادحة[2].

وفى بداية هذا الهجوم المباشر على النظام، كان سيد قطب مسرورا من الانهيار الذى يتردى فيه نظام الحكم، فرحا برؤية مركبة النظام «وهى تنحدر وتتهاوى..» ، إذ كان هذا الانحدار فى نظره بشائر «الفجر الجديد»[3]. ولكنه ما لبث أن انتبه إلى إمكانية انفلات الأمور من تحت كل سيطرة، فحذر الحكومة من محاولة تعطيل الصحف واعتقال الدعاة، مؤكدا أن الصف الأول هو أهدأ صفوف المكافحين «وأكثرها اعتدالا وميلا إلى تحقيق العدالة فى شىء من الطمأنينة والسلام»، أما الصفوف التالية «فلن تكون كذلك.إنها أشد تحمسا وأقل صبرا»[4]. ومع انفجار الأوضاع وعجز جميع القوى عن السيطرة على دفة الكفاح الوطنى وقيادة الحركة الشعبية المتنامية الاتساع والحدة، دعى سيد قطب إلى سد «ثغرات جبهة الكفاح»، التى تتمثل فى سلطة الملك والداعين للتفاوض مع الاستعمار، والمستغلين الذين يرون مصلحتهم فى التحالف مع الاستعمار «بالحكمة والروية وبعد النظر، فلا يضطر الشعب إلى سدها بغير هذه الوسائل»[5]، فى تخوف واضح من الانقسام الوطنى ومن تحول الكفاح الوطنى إلى حرب أهلية. ومع ذلك فلم يدع سيد قطب رغم هذه التخوفات - على الإطلاق - إلى تهدئة الكفاح، فقد كانت أحداث الصدام العنيفة مع الاستعمار فى نظره دائما أحداثا مناسبة لتربية الشعب على العزة والتمسك بالكرامة الوطنية، فيبدى ارتياحه لتحول قضية الاستقلال من قضية مباحثات إلى قضية «نار ودم» ... فبذلك وحده «ذهبت إلى الأبد كل محاولة لربطنا بمعسكر الغرب المتبربر»[6]. فالشعب - بعد هذه التضحيات - «لن يفاوض ولن يعقد مفاوضة أو محالفة ولن يسالم الإنجليز» ولن

(١) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص١٠١ -٢.

(٢) نفس المصدر، ص ص ١١٧ -٩؛ الرسالة ، ٣٠ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «هل الأدب قد مات -٣»، ع٩٤٣؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب الشهيد الحى، ص ٢٠٧، ص٢١٤؛ الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «حقائق يجب أن تعرف»، ع٧٤.

(٣) اللواء الجديد، ٢٦ يونية ١٩٥١، سيد قطب، «نحو فجر جديد»، ع١١.

(٤) اللواء الجديد، ٣١ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «لسنا وحدنا»، ع١٦،

(٥) اللواء الجديد، ٢٢ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «ثغرات فى جبهة الكفاح»، ع٤١.

(٦) الرسالة، ٢١ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «نار ..ودم»، ع٩٦٨.

يخدع «باسم الخطر الشيوعى أو غير الشيوعى»[١] ولن يقبل تحويل الكفاح الدموى إلى مفاوضات جديدة[٢]. فالمهم هو «الشعب» - أى الإنتليجنسيا - ووعى «الشعب».

ويجدر الانتباه هنا إلى أن الشعب الذى يحتفى سيد قطب بوعيه هنا يختلف عن الشعب الذى وصفه منذ قليل بأنه مكون من «عراه حفاه جياع»، فهو هنا يخاطب الجمهور السياسى المدينى، المكون أساسا من الإنتليجنسيا المصرية، وظهيرها من العمال والفئات الرثة التى تساهم فى التظاهر السياسى. ومن الواضح أن سيد قطب معنى تماما بمشكلة انفلات الجماهير الواسع من تحت قيادة الإنتليجنسيا بمختلف اتجاهاتها التى فشلت فى تنظيمها فى فعل سياسى يرمى إلى الاستيلاء على السلطة. وعلى حد تعبير طارق البشرى، فقد كانت استراتيجية المنظمات الراديكالية هى حصار السلطة بما تستطيع حشده من الجماهير. ومن شأن هذه السياسة، مصحوبة بتحريض دائم غير مسئول، لعدم ترجمته الى عمل تنظيمى، أن ظهرت هذه التخوفات من ثورة «الشعب» الآخر ..الواسع، الذى يصفه سيد قطب بأنه أقل اعتدالا وصبرا. ومع ذلك، فمن الواضح أيضا أن هذا التمييز بين «الشعبين» لم يكن واضحا تماما فى ذهن سيد قطب، بحكم التوحيد التلقائى فى ذهن النخبة المصرية على اختلاف اتجاهاتها آنذاك بين نفسها وبين «الشعب»، بالإضافة إلى أنه لم يكن يائسا تماما من إمكان السيطرة على الانفجار الشعبى، وأن تنجح الإنتليجنسيا فى قيادته فى نهاية المطاف.

وفى إطار هذا الازدواج، كان سيد قطب فى هذه المرحلة يرقب نمو الوعى السياسى عند « الشعب»، ويدعوه لتقرير مصيره بيديه: «لست أومن إلا بالقلب الإنسانى والعزيمة البشرية ... أومن بالوعى الشعبى الذى يفرض إرادته»[٣] ... «إننى يائس من الزعماء، يائس من الحكومات ... ولكننى لست يائسا من الشعوب»[٤]. وهكذا يدعو جبهته من الإخوان والحزب الاشتراكى والحزب الوطنى (اللجنة العليا)، إلى تكوين لجان صغيرة من الشباب «فى كل قرية وفى كل حارة» ... «لتنقذ الجماهير من تضليل السلطة لها» .. فتنظيم هذه الجماهير هو ميدان المعركة الحقيقى .. أما المقالات فليست سوى لسان هذه المعركة[٥].

(١) الدعوة، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «قضية الوادى فى ميدان مكشوف»، ع٤٨.
(٢) اللواء الجديد، ٨ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «الطابور الخامس»، ع٣٩.
(٣) الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، «الطريق إلى الكتلة الثالثة»، ع٩٧٦.
(٤) الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «الكتلة الإسلامية فى الميزان الدولى»، ع٩٤٩.
(٥) اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «بدء المعركة»، ع١٢.

وكما رحّب سيد قطب بسقوط شهداء الاصطدام بالاحتلال، فقد رحب بسقوط شهداء الفلاحين فى كفور نجم والبدارى برصاص كبار الملاك .. معتبرا هذا الحدث بداية التحرر من الإقطاع وانضمام جماهير الفلاحين إلى الثورة[1].

ولم يكن سيد قطب بدعا وحده فى هذا التحريض غير المسئول للجماهير فقد وجدت جميع الأحزاب والاتجاهات المعادية للنظام نفسها داخلة فى منافسة حامية لتصعيد الخلاف مع النظام رغم عجزها جميعا، فرادى ومجتمعين، عن تحقيق ذلك التنظيم الضرورى للجماهير الذى أشار إليه سيد قطب، واندفع الجمهور لا يلوى عن شىء بغير قيادة سياسية نحو الفخ الذى أعد له - حريق القاهرة - ثم أخلد إلى السكون.

وقد تغيرت نظرة سيد قطب إلى دور الجماهير جذريا بعد اندلاع حريق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ وإعلان الاحكام العرفية وتراجع الحركة الشعبية. فبينما كان رد فعل سيد قطب الأول هو التأكيد على أن الامور ستسير كما فى السابق، وأن «شعب الوادى لم يتغير ولن يتغير»[2]، وأنه لن توجد حكومة بإمكانها أن تتجاهل «إرادة الشعب الواضحة» التى فرضت إلغاء معاهدة ١٩٣٦[3]، فقد فرضت حقيقة الانهيار نفسها عليه بعد أسبوعين، وأصبح لا يطلب من على ماهر أكثر من «أن يرد إلينا الثقة بجدوى طريق المفاوضات» التى تظل فى تقديره، مع ذلك، «حلقة مفرغة»[4]. ومع الوقت تطور شعوره إلى اليأس المطبق[5]، حتى إذا أتى شهر يوليو، صرخ سيد قطب: «إن هذا الوطن ينهار من أساسه»، أما الجمهور الذى علق عليه أمله، فيراه وقد استغفله أعداؤه، وانصرف هو نفسه عن المخلصين لقضيته[6]. وهكذا يحمل سيد قطب «الجماهير»، بالمعنى الواسع، مسئولية هزيمة الحركة الجماهيرية التى تسبب فيها فى الحقيقة أمثاله من «المخلصين لقضية الشعب». وكان هذا من العوامل التى جعلته فيما بعد يؤيد انقلاب ٢٣ يوليو بغير تحفظ. فإذا كانت الجماهير قد «فشلت» فى أن تنتزع حريتها بيدها، فثمة الطريق القديم: أن تنتزعها من أجلها نخبة مخلصة تتميز عن

(١) اللواء الجديد، ١٠ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، «مواكب النصر»، ع١٣؛ الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «قوة الكلمة»، ع١٠٠٧.

(٢) اللواء الجديد، ٥ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، «نحن لم نهزم»، ع٤٣.

(٣) الرسالة، ٤ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، «بداية النهاية»، ع٩٧٠.

(٤) الدعوة، ١٩ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، «عدنا ندور»، ع٥٣.

(٥) الرسالة، ١٩ مايو ١٩٥٢، سيد قطب، «سأم»، ع٩٨٥.

(٦) الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «حقائق يجب أن تعرف».

نخبة مرحلة «مجلة الشؤون الاجتماعية» بأنها ليست من الباشوات أو الطبقات المتحالفة مع الاستعمار، ولكنها تظل نخبة متجردة.

وهكذا حمّل سيد قطب الجماهير تبعة أخطائه وأخطاء جيله من الإنتليجنسيا، الذين شكلوا ملاك - وليس فقط قادة - الأحزاب الراديكالية على اختلاف اتجاهاتها. وإذا كانت الإنتليجنسيا المدنية قد فشلت فى الحصول على السلطة، فقد بقى طريق آخر: الإنتليجنسيا العسكرية، لتتولى تحقيق مشروع الثورة التمهيدية - التى لن تقيم على الفور دولة إسلامية.



بالإضافة إلى ذلك العامل - فقدان سيد قطب للثقة فى الجماهير - ثمة عدة شهادات بوجود علاقة بين الضباط الأحرار وسيد قطب، سابقة على انقلاب يوليو. فيشير سليمان فياض[1]، إلى زيارة الضباط الأحرار لمنزل سيد قطب بحلوان، واجتماعهم به، ومعرفته بأن جمال عبد الناصر هو القائد الحقيقى لحركة الجيش وليس اللواء محمد نجيب، وأنه رأى صورا فوتوغرافية مع سيد قطب تثبت ذلك. ويشير الضابط محمود العزب إلى اجتماعه بقيادة الضباط الأحرار فى منزل سيد قطب قبل الانقلاب، وأن سيد قطب طلب منه أن يساند إخوان بورسعيد - مدنيين وعسكريين - الانقلاب[2]. كذلك يؤكد عدد من المعاصرين على وجود وضع متميز لسيد قطب بعد الانقلاب واتصاله اليومى بمجلس قيادة الثورة [3]، وأنه قد تم التفكير فى إسناد عدد من المناصب إليه.

ويبدو من مجموع هذه الشهادات أنه كانت توجد بالفعل علاقة وثيقة بين سيد قطب والضباط الأحرار بعد الانقلاب، لا يمكن تفسير خصوصيتها إلا بترجيح صحة ما ذُكر عن وجود صلة ما سابقة على قيام الانقلاب. والأرجح أن العلاقة بدأت بتعاطف ما مع فكر سيد قطب وأسلوبه الملتهب. ويرجح من ذلك الافتراض

(١) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، «سيد قطب بين النقد الادبى وجاهلية القرن العشرين»-مقال سبق ذكره.

(٢)نقلا عن: صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص١٤٠. وهى رواية أشك فى صحتها، ولكنها تفترض ضمنا وجود هذه العلاقة بين الضباط وسيد قطب. أما الجانب الذى أشك فيه، فهو وجود علاقة تنظيمية - آنذاك - بين سيد قطب والإخوان.

(٣) عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص٥٨؛ عادل حموده، المرجع السابق، ص ١١١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٠.

وجود شهادة بطلب أحد الضباط الأحرار بضع نسخ من كتاب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» عام ١٩٥١[١]. كذلك ربما مهد لقيام الاتصال نقد سيد قطب فى مجلة «اللواء الجديد» لتشريع منع نشر أخبار الجيش، ودعوته لاتصال الجيش بأمته - الثائرة آنذاك[٢]، وهى ذات المجلة التى نشرت قبل شهر واحد صفحة كاملة بأقلام ضباط مجهولين يعارضون عودة حيدر باشا لقيادة الجيش، مما قد يشير إلى وجود صلة للمجلة بالضباط الأحرار[٣]، خصوصا أن رئيس تحريرها فى تلك الفترة كان مصطفى مرعى، صاحب استجواب الأسلحة الفاسدة بمجلس الشيوخ.

وعلى أية حال، فقد لوحظ وجود صلة وثيقة بين سيد قطب والضباط الأحرار بعد الانقلاب مباشرة، يدل عليها دعوته لإلقاء محاضرة فى نادى الضباط بالزمالك فى أغسطس ١٩٥٢، حضرها عدد من أعضاء مجلس قيادة الثورة، وتم تقديم سيد قطب بكلمة أرسلها محمد نجيب[٤]، وما تواتر عن إسناد مهمة تطوير التعليم إليه مع محمد سعيد العريان، وعمله فى هذا المجال بالقرب من رجال الثورة[٥]، كما كان أحد ثلاثة رجال شكلوا المكتب الفنى لوزير المعارف اسماعيل القبانى فى عهد وزارة محمد نجيب الأولى، بغرض تطوير التعليم. وفى هذه الفترة تعرف إلى كمال الدين حسين (أحد الضباط الأحرار، والمعروف بميوله الإخوانية) الذى كان يتولى عملية التطهير من العناصر الموالية للنظام السابق بالوزارة[٦]. غير أن سيد قطب لم يستمر فى العمل مع اسماعيل القبانى وقدم استقالته فى ١٨ أكتوبر ١٩٥٢، وشهّر به وبسياسته، واتهمه بأنه أصبح من عبيد أمريكا بعد أن كان من عباد انجلترا[٧]، وبأنه يمثل مدرسة دنلوب الاستعمارية فى الوزارة[٨]. ومع ذلك فقد حاز سيد قطب تعاطف كمال الدين حسين[٩]، ومن هنا فقد قيل أنه

(١) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكى، «سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل».

(٢) اللواء الجديد، ١٢ يونية ١٩٥١، سيد قطب، «لحساب من هذا؟»، ع٩.

(٣) اللواء الجديد، ع٦، ٢٢ مايو ١٩٥١.

(٤) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص ١٤٠-١٤١.

(٥) س.ق.، لماذا أعدمونى؟، ص١٤، نقلا عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص١٢٠. والمفترض أن كتاب «لماذا أعدمونى؟» هو نص الإقرار الذى كتبه سيد قطب أثناء التحقيقات بمعرفة المباحث الجنائية العسكرية بعد القبض عليه فى أغسطس ١٩٦٥، ولم يظهر فى ملفات التحقيق الذى باشرته النيابة، على خلاف إقرارات المتهمين الآخرين فى القضية.

(٦) مقابلة مع الأستاذ محمود عباس المدير العام السابق بمجلس الشعب (وكان مدير مكتب اسماعيل القبانى إبان توليه وزارة المعارف) فى ١٨أكتوبر ١٩٩٣.

(٧) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «عدونا الأول الرجل الأبيض»، ع١٠٠٩.

(٨) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «وزارة المعارف وفكر الثورة»، ع١٢٧١.

(٩) عادل حمودة، المرجع السابق، ص١١١.

رُشح لتولى منصب وزير المعارف بعد ذلك[1]، والأرجح أنه قد عرض عليه منصب وكيل وزارة المعارف فرفض لرغبته فى منصب الوزارة[2]، أى فى منصب يتيح له رسم مجمل اتجاه سياسة التعليم على النحو الذى فصّله فى كتابه «العداله الاجتماعية فى الإسلام».

كذلك فقد جرت محاولات لإشراكه، بشكل أو بآخر، فى إنشاء «هيئة التحرير»، الحزب الذى عمل رجال الجيش على تكوينه ليكون أداتهم فى المجتمع المدنى. ولعل أهم ما قيل فى ذلك هو شهادة الباقورى (وزير الأوقاف آنذاك) بأن عبد الناصر أخبره بأن المرشد العام للإخوان، حسن الهضيبى، يزكى سيد قطب الذى رشح نفسه لتولى سكرتارية هيئة التحرير، ولم يوافق عبد الناصر خوفا من سيطرة الإخوان على الهيئة[3]. كما قيل أن عبد الناصر حاول الاستعانة به لإعداد برنامج الهيئة[4]. ومع أن سيد قطب قد انضم إلى هيئة التحرير بالفعل[5]، فلا يبدو معقولا أن يطرح مثل هذا المنصب جديا على سيد قطب، نظرا لعلاقته الوثيقة المعروفة بالإخوان المسلمين، فى الوقت الذى كان فيه الضباط يقودون بأنفسهم إنشاء فروع هيئة التحرير فى المحافظات. وعلى أية حال فقد انحسم الأمر بتولى عبد الناصر بذاته هذا المنصب[6].

والواقع أن تنظيم الضباط الأحرار، الذى حرص على الاتصال بأكثر من جهة وتلقى مساندتها قبل القيام بالانقلاب، قد جعل نفسه بذلك محط آمال أكثر من طرف: الإخوان المسلمين، وتنظيم حدتو الذى سارع بتأييد الانقلاب[7]، والحكومة الأمريكية التى كانت على علم مسبق به[8]. ومع تطور العلاقات مع الولايات

(١) كما يقول كتّاب الإخوان، مثلا: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج٣، ص١٧٤؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص١٤١.

(٢)محضر نقاش (تليفونيا) مع الشيخ محمد الغزالى، فى ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

(٣) أحمد حسن الباقورى، بقايا ذكريات، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨١، ص٢١٨. بينما يقول صلاح شادى أن هذا المنصب قد عرض على سيد قطب فرفضه: الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨، ص ٦١. ويدّعى صلاح عبد الفتاح الخالدى (المرجع السابق، ص١٤١)، أن سيد قطب تولى منصب سكرتير هيئة التحرير بالفعل، بل ومكث فيه شهورا!!

(٤) حسن العشماوى، الإخوان والثورة، ج١، المكتب المصرى الحديث، القاهرة ١٩٧٧، ص٣٢؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص١٧٤.

(٥)ق ٦٥، مذكرة معلومات مقدمة من المباحث العامة عن سيد قطب، ص٢.

(٦) الأخبار الجديدة، ٤ فبراير ١٩٥٣، س١، ع١٩٨، ص١.

(٧) رفعت السعيد، منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠- ١٩٥٧، ص٩٤.

(٨) نفس المرجع، ص ص٩٦ -٧.

المتحدة، وظهور تصميم الضباط الأحرار على الانفراد بالحكم، أخذت العلاقات مع القوى الأخرى تتبدل .. فانتقلت حدتو من التأييد إلى الهجوم فى نهاية ١٩٥٢، وبدأت المشكلات مع الإخوان المسلمين بسبب رفض الضباط إشراكهم فى السلطة. وفى ذات الفترة تقريبا ضعفت صلة سيد قطب بالضباط الأحرار، شعورا منه بالتقارب بينهم وبين الولايات المتحدة وأنصارها فى مصر، وتأثير هذا التقارب على تغذية «الخلاف بين رجال الثورة والإخوان المسلمين»[١]، فضلا عن فشله فى التوصل لمنصب وزير المعارف.



وقد استهل سيد قطب مدة التقارب مع الضباط الأحرار، بتوقعات كبرى وآمال عريضة فى حكمهم وأسرف فى إسباغ الصفات المثالية - حسب وجهة نظره - عليهم، فبدأ بأن قدم مقالا «هدية للأحرار الذين طهروا الوادى وكرموه»[٢]، ومالبث أن وصف قيادتهم بأنها «مثل نادرة فى تاريخ البشرية كلها ... لم تقع إلا فى مطالع النبوات»[٣]، تتميز بالطهارة والنقاء «إلى حد نادر فى تاريخ البشرية»[٤]، ورأى فى ثورتهم «رحمة الله الملحوظة بهذا البلد» لأنها ثورة سلمية لم تطح بالطبقة المالكة ولم تعرض البلاد للفوضى التى كانت ستترتب على ثورة شعبية[٥].

وقد برر سيد قطب هذا الحماس الجارف للضباط بنظرية فى الإنابة، ترى فى فئة رجال الجيش نائبا عن الشعب، وترى بالتالى فى الانقلاب ثورة تجد حلفاءها الطبيعيين فى «كتل الشعب الكادحة من العمال والفلاحين وصغار الموظفين»، وأعداءها فى «الإقطاعيين والرأسمالية ... ورجال الأحزاب القديمة»[٦].

ومن منطلق هذه الرؤية، اندفع سيد قطب إلى إدانة أحداث كفر الدوار (اعتصام عمالى كبير فى أغسطس ١٩٥٢)، ناسبا هذه الحركة إلى «أخطبوط الإقطاعية والرأسمالية والاستعمار»، إذ أن العمال لا يمكن فى رأيه أن تكون لهم مصلحة فى محاربة «العهد الجديد»، وإلى «الشيوعية المريضة» التى يهمها - كما

(١) س. ق.، لماذا أعدمونى؟، ص١٤، نقلا عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص١٢٠.
(٢) الرسالة، ١١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «العبيد»، ع٩٩٧.
(٣) روز اليوسف، ٢٥ اغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «من مصلحة كبار الملاك أن يخضعوا للثورة»، ع١٢٦٣.
(٤) الأخبار الجديدة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «حركات لا تخيفنا»، س١، ع٥٢.
(٥) روز اليوسف، ٢٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «من مصلحة كبار الملاك أن يخضعوا للثورة»، ع١٢٦٣.
(٦) روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية»، ع١٢٦٥.

رأى - ألا يبزغ عهد «التطهير والإصلاح والعدالة»(١)، مطالبا العمال بالانتباه إلى الخطر الشيوعى الذى يحارب «الحركة التى قامت لحساب الكادحين من العمال والفلاحين»، ومطالبا رجال الثورة بدورهم بالالتفات للعمال، وحمايتهم من «استبداد رؤوس الأموال»(٢).

وفى مجمل هذه المواقف يؤكد سيد قطب تمسكه بالإصلاح الاجتماعى الرافض لحركة العمال المستقلة، والمهتم ببقاء الملكية الخاصة، والساعى لتحقيق «العدالة» من خلال عمليات لإعادة توزيع الدخل عن طريق سلطة الدولة. وفى تلك الآونة كان الضباط يشكلون بالنسبة له النخبة المتجردة القادرة على إنجاز هذا المشروع.

وهكذا راح سيد قطب يحتفى بالثورة ويمد لها جذورا يرجع بها إلى الثورة العرابية ودعوة جمال الدين الأفغانى للثورة على الظلم(٣) ،وراح يصور الأمر فى ضوء برنامجه الإصلاحى وكأن انقلاب الضباط يجمع بين جميع الحسنات: فحركة الجيش تساوى ثورة شعبية بغير فوضى، أى بغير «انفلاتات» راديكالية قد تتجاوز برنامجه الإصلاحى لتصل إلى مواجهة شاملة عنيفة غير مرغوب فيها للطبقات المالكة.

ومن الواضح في ضوء ما سبق أن حركة الجماهير وحرياتها التى دعى سيد قطب إليها طويلا لم تكن عنده سوى أداة مناسبة لتحقيق برنامجه الثقافى -السياسى- الاجتماعى، يمكنه ببساطة أن يستبدلها بحكم ديكتاتورى عسكرى إذا كان من شأنه - فى تقديره - أن يوصِّل إلى ذات النتائج.

ومن هذا المنطلق المتفائل، سخّر سيد قطب قلمه لتمهيد الطريق أمام التمكين لدكتاتورية عسكرية، فراح يناشد محمد نجيب أن يقيم «دكتاتورية عادلة نظيفة شريفة ستة أشهر»، دون الالتفات إلى الدستور، بحسبان ذلك الأمر ضروريا لتحقيق التطهير السياسى الشامل والعدالة الاجتماعية(٤)، والتخلص من كل معوقات العهد الماضى، وبدعوى أن «الثورات لا تقوم كل يوم، أما الدستور والبرلمانات فهى فى متناول الجميع»(٥).ثم «طالب» الضباط الأحرار بعدم الاكتفاء

(١) الأخبار الجديدة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «حركات لاتخيفنا»، س١، ع٥٢. والواقع أن حدتو، أكبر المنظمات الماركسية، قد أدانت بدورها اعتصامات كفر الدوار.

(٢) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «صاحب الجلالة عبود الأول»، ع٧١.

(٣) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، «لسنا عبيدا لأحد»، ع١٢٧١.

(٤) الأخبار الجديدة، ٨ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب،«استجواب إلى البطل محمد نجيب»، س١،ع٤٦.

(٥) الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «ذلك الدستور لقد مات، فالحياة لدستور الثورة»، س١، ع٦٥. وقد شهد العهد الناصرى بالفعل عددا «لابأس به» من «الدساتير والبرلمانات»!!.

بطرد الملك وتطهير حاشيته وإنما الالتفات أيضا وعلى الفور إلى الأحزاب وتطهيرها من «تجار السياسة المحترفين»[1]، ثم احتج على أن تترك الأحزاب لتطهير نفسها باعتبار ذلك طريقة غير فعالة[2]، واندفع لتبرير مطالب الضباط التفصيلية فى تطهير الأحزاب، التى وصلت إلى حد مطالبة الوفد «بتطهير» نفسه من زعيمه التاريخى، مبررا ذلك بسيطرة كبار الملاك وفؤاد سراج الدين عليه[3]. وإذا كان سيد قطب يرى أن ما يجب أن تنتهى إليه الأوضاع فى النهاية هو «حكم الشعب بنفسه ولنفسه»، فإن ذلك لا يتضمن عنده بالضرورة العودة إلى دستور ١٩٢٣ الذى «مات»، ولكنه يتضمن بالضرورة «استبعاد الملوثين - بل مجرد المشبوهين - الذين اشتركوا فى آثام العهد الماضى أو عاونوا على ارتكابها أو سكتوا عن اقترافها»[4]، الأمر الذى يعنى فى الواقع تسويغ قيام سلطة مطلقة للضباط تحلق فوق مجمل الحياة السياسية وملاحقة من تشاء بأية حجة من الحجج المذكورة. ومن الطبيعى أن ينتهى ذلك الحماس الجارف لحكم الضباط إلى الاستبشار بطرد حكومة على ماهر فى سبتمبر ١٩٥٢، وقيام حكومة محمد نجيب، باعتبار ذلك «تصحيحا» للأوضاع[5].

وبالنظر إلى علاقة سيد قطب الوثيقة بالضباط فى تلك الفترة، يمكن القول بأن هذه الافكار لم تكن بعيدة عن مخططات بعض الضباط الأحرار على الأقل. ومع ذلك، فإذا كان سيد قطب قد تقدم ركب الضباط مناديا بتصفيتهم للدستور والحياة السياسية وإقامة ديكتاتورية عسكرية، فإنه لم يكن مجرد بوق لهم، وإنما كان يرى فى حكمهم أداة لتحقيق مشاريعه الإصلاحية، من منطلق سلطوى نخبوى. واتساقا مع رؤيته لحكمهم كحكم ينوب عن «الشعب»، فقد دعاهم إلى «الاعتماد» على الجماهير وإيجاد علاقة وثيقة بها، والقيام بتغييرات حاسمة تكسبهم ثقتها[6]. ومن أجل تحقيق برنامجه الإسلامى دعاهم إلى اللجوء إلى

(١) اللواء الجديد، ١٢ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «نقط على الحروف: الملوثون من رجال الأحزاب»، ع٦٩.

(٢) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «إضربوا والحديد ساخن»، ع٩٨.

(٣) روز اليوسف، ٢٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «هذه الأحزاب غير قابلة للبقاء»، ع١٢٦٨.

(٤) الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «ذلك الدستور لقد مات، فالحياة لدستور الثورة»؛ الأخبار الجديدة، ٨ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «استجواب إلى البطل محمد نجيب.»

(٥) الدعوة، ٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «تصحيح للأوضاع»، ع ٨٢. وقد سبق له أن هاجم وزارته طالبا تكليف «صنف من الوزراء له برنامج وله شخصية» ولا يخضع لعلى ماهر؛ روز اليوسف، ١ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «الثورة تتسكع على أبواب الدواوين»، ع١٢٦٤.

(٦) روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية»، ع١٢٦٥.

الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكى والحزب الوطنى والإفراج عن مسجونيهم فورا، وكذلك الشباب المتحرر من أعضاء الأحزاب الأخرى، لدعمهم ومساندتهم[١]. وهى نفس التنظيمات السياسية التى سبق أن اقترح عليها سيد قطب إقامة جبهة لقيادة الحركة الجماهيرية. ومن جهة أخرى طالب الإخوان بمساندة برنامج الضباط لتطهير الدواوين[٢]. واتساقا مع آماله العريضة فى حكم الضباط، فقد حذرهم من بعض ما رآه أخطاء، فحمل على السياسة الرامية إلى الاعتماد على كبار الموظفين فى عملية التطهير، باعتبار ذلك مجرد تكريس للفساد القائم[٣]، ودعاهم إلى اختيار الوزراء من «بيئة متحررة»[٤] واضعا على عاتقهم آمالا تفوق دورهم الحقيقى ومطالبا إياهم بتغيير أكثر جذرية من أهدافهم الحقيقية.

ولما كانت النيابة عن الجماهير، التى فشلت فى إنجاز الثورة، تتضمن بالضرورة الوصاية عليها، فقد دعى سيد قطب «الثورة» إلى حماية الجماهير من «الأصوات الدنسة» من المطربين فى الإذاعة، مهما كان فيه (ذلك الإجراء)من اعتداء على حرية الأفراد، فواجب الثورة أن «تحمى الناس من أنفسهم أحيانا»[٥]. ومع ذلك فقد ترك سيد قطب للشعب «تطهير» نفسه من نشاط الطرق الصوفية ونقابات الأشراف باعتبارها أجهزة لتخدير الشعب[٦].



ورغم هذا القدر الهائل من الاتفاق السياسى، فقد كان فى حقيقته اتفاقا فى الأسلوب وليس فى استراتيجية الحكم. وكانت خيبة أمل سيد قطب فى الضباط حين لم يقوموا بتوظيف «التطهير» والديكتاتورية لصالح البرنامج الإسلامى الأخلاقى وبالتعاون مع الإخوان وتبنى أفكارهم، داعية إلى انصرافه عنهم فى نهاية

(١) نفس المصدر.
(٢) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «إضربوا والحديد ساخن.» ع٩٨.
(٣) روز اليوسف، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «خطر إجراء العملية بسلاح ملوث»، ع ١٢٦٧.
(٤) روز اليوسف، ١٨ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب»، ع ١٢٦٢.
(٥)الرسالة ، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «إخرسوا هذه الأصوات الدنسة (مهداة إلى الدولة وضباط القيادة)»، ع١٠٠٣.
(٦) الدعوة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «وجوه يجب أن تختفى»، ع ٨١.

المطاف. ومن جانب الضباط، فلا شك أنهم وإن كانوا على استعداد لتوظيف الدين سياسيا، وراغبين فى الانتفاع بقلم سيد قطب، فإنهم لم يكونوا راغبين فى التحول إلى أداة فى يد الإخوان. والحال أن سيد قطب كان ارتباطه بالإخوان كبيرا رغم عدم التحاقه بهم تنظيميا آنذاك، وتحفظه إزاء بعض مواقفهم، ولذلك كان تعليق عبد الناصر للباقورى على تزكية الهضيبى لتولى سيد قطب سكرتارية هيئة التحرير، أنه لا يريد تحويل الهيئة إلى إحدى شعب الإخوان[1].

والواقع أن سيد قطب كان لديه العديد من عوامل التقارب والتشابه الفكرى مع الإخوان. إذ كان يواصل الدعوة لنظريته الإسلامية، ويكسوها بطابع سياسى واضح، حيث دافع عن الإسلام بوصفه نظرية كلية قادرة على التجدد ومواجهة احتياجات العصر[2]، تختلف عن كل من الشيوعية والرأسمالية[3]، وبوصفه «الدواء» الوحيد لكل مشكلات العصر، سواء فهم الناس ذلك أم لم يفهموه[4]، وبوصفه النظام الوحيد الذى يوفر حرية العقيدة والمساواة، وينفى الظلم الفردى أو الطبقى عن طريق قصر حق التشريع على الله [5] - أى عن طريق تجريد البشر من سلطة تقرير أمور حياتهم - ويوفر العدالة الاجتماعية، فضلا عن المجد والسيادة والعزة والاستعلاء للأمة الإسلامية[6]، التى تقوم على رابطة العقيدة، التى تحل -عنده - محل روابط الجنس والوطن والدم والنسب[7].

ويرى سيد قطب أن الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية كل حاجات العصر بشرط الرجوع إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية لاستلهام الحلول التطبيقية لتلك الحاجات والمشكلات المباشرة[8]، وليس إلى الفقه الإسلامى الذى هو ابن عصره وظروفه[9]. ويضرب المثل بنفسه فى كتابيه «العدالة» و«السلام العالمى والإسلام»، قائلا: «ولم أجد أنى بحاجة إلى الرجوع إلى شىء من كتب الحواشى، لأن الينابيع الأصلية للإسلام فى الكتاب والسنة و السيرة والتاريخ كانت

---

(١) أحمد حسن الباقورى، المصدر السابق، ص٢١٨.

(٢) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى، نظام ربانى»، س٣، ع١.

(٣) الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «الكتلة الإسلامية فى الميزان الدولى»، ع٩١٩.

(٤) المسلمون، أغسطس ١٩٥٣، سيد قطب، «حاجة البشرية إلينا»، س٢، ع١٠.

(٥) س. ق.، دراسات إسلامية، ص ص١١-٧ (مقال: محطم الطواغيت).وهى ذاتها فكرة حاكمية الله.

(٦)س.ق. ومعركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٢٢.

(٧) المسلمون، أبريل ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى، مجتمع عالمى»، س٢، ع٦.

(٨) المسلمون، يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: كيف نستوحى الإسلام»، س٢، ع٣.

(٩) نفس المصدر.

كافية»[1]، طارحا نفسه كنموذج يحتذى للمجدد الإسلامى، وراح يطالب الأزهر بأن يحذو حذوه، فيعكف على استخلاص «فكرة الإسلام الكلية»، و«على تنميتها بالبحوث والدراسات فى كل حقل من حقول المعرفة، وعلى إعدادها للتطبيق العملى فى واقع الحياة الحاضرة، ثم على الدعوة إليها فى النهاية»[2]، فضلا عن «تنمية التشريع الإسلامى» ليساير حاجات الحياة .. «وإعادة كتابة التاريخ» ودراسة اللغة العربية وآدابها وتراثها[3].

وإذا كان ذلك هو برنامج سيد قطب لتجديد الإسلام وتحويله لأيديولوجية معاصرة، فالأزهر ليس هو محط آماله، حيث لا يفوته أن يلاحظ دور «رجال الدين المحترفين» فى «التخدير والتغرير بالجماهير الكادحة»[4]، ودور هيئة كبار العلماء فى تبرير الوضع القائم[5]، وكذا دور مشايخ الطرق الصوفية ونقابات الأشراف[6].

وفى نهاية المطاف التفت سيد قطب إلى الإخوان المسلمين باعتبارهم وحدهم القادرين على تحقيق التربية الإسلامية[7]، التى هى لب العمل على إقامة المجتمع الإسلامى.

ولعل أهم عوامل تقاربه مع الإخوان، أنه كان يرى فى «الإسلام» مشروعا سياسيا - اجتماعيا شاملا، ويرفض طرح الإسلام كأدعية وتعاويذ، واصما هذا التقليد بأنه مخدر للجماهير[8]. فالإسلام عند سيد قطب هو «عقيدة فى الضمير وشريعة للحياة... بكل جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية»، وليس الفصل بين الدين والسياسة سوى «أسطورة» بالنسبة للإسلام[9].

ويمد سيد قطب فكرة التكامل على استقامتها، مستخلصا أكثر النتائج راديكالية: فلما كان الإسلام نظاما متكاملا، فهو ليس مطالبا بحل مشكلات المجتمع القائم الناشئة فى رأيه عن إبعاد الإسلام عن الحياة، فالمسألة بالنسبة

---

(١) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٨٥.

(٢) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٥١، سيد قطب، «للأزهر رسالة ولكنه لا يؤديها»، ع٩٣٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٦.

(٥) نفس المصدر، ص ص ١٤ -٦.

(٦) نفس المصدر، ص ١٠٣.

(٧) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «نقطة البدء»، ع ٩٩٥.

(٨) ويتعبير ماركس: أفيون الشعوب.

(٩) الرسالة، ٧ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «الشعوب الإسلامية تزحف»، ع ٩٧٩.

للإسلام هى أن يؤخذ جملة أو يترك جملة، ولا وسط[1]. وذلك الشمول بعينه هو الذى يجعل مسألة الإسلام مسألة سياسية فى المقام الأول: «حكّموا الإسلام أولا فى الحياة ثم اطلبوا بعد ذلك رأيه فى المشاكل التى ينشئها هو»[2]. وبصورة أوضح: «إذا أريد للإسلام أن يعمل فلابد للإسلام أن يحكم»[3]، ذلك أن «العقيدة لا يمكن أن تتحقق بذاتها فى واقع الحياة مالم تتمثل فى نظام اجتماعى معين وتتحول إلى تشريعات تحكم الحياة وتكيف الحياة الواقعية»[4]. ولما كانت الدولة هى الجهاز الاجتماعى الرئيسى الذى «يكيف الحياة» فإن هذا الطرح يصبح سياسيا بالضرورة.

وهكذا يتضح أن سيد قطب منذ بداية تحوله الاسلامى كان أصوليا على طريقة الإخوان، يعتقد أن الإسلام يقدم فى كتابه المقدس إجابة محددة لكل سؤال من أسئلة الحياة الاجتماعية (بالمعنى الواسع) فى كل زمان. وأن ما علينا سوى استخلاص هذه الإجابة الواحدة المحددة.

وعلى محورية مسألة الحكم فى الإصلاح الإسلامى المقترح، فإنه لم يحظ بتوضيح يذكر من جانب سيد قطب، فالمسألة تتلخص عنده فى ثلاثة أسس تقوم عليها سياسة الحكم فى الإسلام: «العدل من الحكام، والطاعة من المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم»[5]. ومع ذلك فولى الأمر فى الإسلام لا يطاع لذاته، وإنما يطاع لقيامه على شريعة الله ورسوله، ومن تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عنها سقطت طاعته ولم يجب لأمره النفاذ»[6]. ولما كانت الشريعة - فى ضوء حق الاجتهاد المفتوح كما قدمه سيد قطب[7]- تتسع لاجتهادات مختلفة باختلاف الزمان والمكان والظروف، فإن الأمر يؤول فى الحقيقة إلى حكم مطلق، ضمن إطار فضفاض للغاية، خصوصا أن الإسلام عند سيد قطب يوسع للإمام «إلى أقصى الحدود فى رعاية المصالح المرسلة للجماعة» ويمنحه «سلطات واسعة تتناول جوانب الحياة كلها»[8]، فى حين أنه لاتوجد سلطة

(١) س.ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الزهراء، القاهرة د.ت.، ص ص٤٦ -٩. (مقال: خذوا الإسلام جملة أو دعوه: سبق نشره فى العدد ٧١ من الدعوة فى ٣ يوليو ١٩٥٢).

(٢) المصدر السابق، ص٥٠.

(٣) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٥٥.

(٤) المصدر السابق، ٥٧.

(٥) س.ق.، العدالة، ط١، ص٩٤

(٦) المصدر السابق، ص٩٥.

(٧) راجع ص ١٦٠ من هذا الفصل. أيضا: المسلمون، يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: كيف نستوحى الإسلام»، س٢، ع٣.

(٨) س.ق.، العدالة، ط١، ص ص٩٨ -٩.

محددة تراقب مدى تنفيذ الحاكم لرؤية ما للشريعة.

ومما يزيد الأمر اقترابا من الحكم المطلق، الغموض الكامل للنظام السياسى عموما: فلم يجر توضيح لماهية العدل المطلوب من الحاكم أو الطاعة المطلوبة من المحكومين أو الشورى فيما عدا مسألة سلطة «السلطان». فالشورى ليس لها شكل محدد[1]، والمجال متروك «لما يبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة»[2]، وحسب اختيار الأمة المسلمة[3]. ولم يتعرض سيد قطب أصلا لمسألة ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم مجرد معلمة له -أى استشارية، واكتفى بالقول بأنها قد تجرى فى كل الشئون أو بعضها، وبالتصويت العام أو تصويت ممثلى النقابات والجامعات والطوائف المختلفة (وهو النظام الفاشستى المعروف بالدولة التعاونية أو النقابية Corporative State). ونظام المسئولية الوزارية إما أن يكون أمام الحاكم أو أمام هيئة تمثل الشعب[4]. وفى سياق آخر يشير سيد قطب إلى أن الشورى تنحصر عموما فى الأمور العلمية والأمور العملية التطبيقية، وليس فى «الشئون التشريعية الخاصة بالإنسان: روحه وعقله وعلاقاته بالناس ... والحدود بين حقه وواجبه إلخ، فتلك مسائل يرجع فيها إلى النصوص والقياس»[5].. الأمر الذى يستلزم فقيها يقوم بقراءة النصوص قراءة «صحيحة» والقياس عليها، رغم تأكيد سيد قطب المتكرر أن «الإسلام» لا يساوى حكم رجال الدين[6].

والأمر الوحيد الملموس الخاص بالحريات فى ظل نظام الحكم الإسلامى المنشود نجده فى تأكيد سيد قطب على أن الإسلام سيواجه ما يعتبره أفكارا عوجاء بالجدل الحسن، لا بحكم الحديد والنار، طمأنة للمفكرين[7] .. قادة الإنتليجنسيا.

والأمر بهذا الشكل يساوى نظاما للحكم المطلق فى إطار واسع جدا، هو الشريعة. والشورى، كما تعرض هنا، لا تساوى أكثر من شكل عقلانى للحكم المطلق، أى حكم مطلق يسترشد بالآراء والاتجاهات المختلفة، فى أمور بعينها، وهو أمر ضرورى بالنسبة لأى نظام حكم مهما كانت درجة الاستبداد فيه. ومن هنا فإن

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٢) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: نظام ربانى»، س٣، ع١.

(٣) س. ق.، ظلال، ط١، ج٤، ص٥٢.

(٤) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، «نحو مجتمع إسلامى: نظام ربانى»، س٣، ع١.

(٥) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٧٢.

(٦) س.ق.، العدالة، ط٣، ص٩٧.

(٧) المصدر السابق، ص ص١٠٤ -٥

مشكلة الاستبداد فى الإسلام ليست مشكلة انحراف، كما يعرضها سيد قطب[١]، وإنما هى مشكلة كامنة فى تفسير سيد قطب نفسه لنظام الحكم الإسلامى.

وإذا كان سيد قطب يلح على أن تحرير البشر ناتج عن توحيد عبوديتهم جميعا على قدم المساواة لله[٢]، وخضوعهم لتشريع إلهى غير نابع من مصلحة بشرية[٣]، فإن هذا لا يؤدى إلى الليبرالية السياسية بأية حال، خصوصا فى ظل النظرة إلى الشريعة كإطار عام يتسع لاجتهادات متعددة، إطار هو من العمومية بحيث يصلح لكل زمان ومكان .. ومن ثم فهو فوق - تاريخى.

وبمعنى آخر، فإن الحرية الوحيدة المكفولة، في تصور سيد قطب لنظام الحكم الإسلامى، هى حرية الرأى، وإن كان لم يحدد كيفية ممارستها. والفئة الوحيدة التى يغازلها هى الإنتليجنسيا المصرية، رغم هجومه على ثقافتها الغربية، وهو ما يتسق مع ما سبق رصده من اهتمامه على الصعيد السياسى المباشر بإيجاد تحالف واسع، حتى وإن لم يقم على أساس فكرة الحكم الإسلامى.

وهكذا، وعلى صعيد الواقع، ليس هذا الوعد بالحرية سوى إداة أيديولوجية لحشد وتعبئة الإنتليجنسيا، ومحاولة اكتسابها لصف مشروعه. أما تعبئة الطبقات الوسطى والدنيا، فتتم بالتشديد المتواصل على ارتباط مصالح الطغاة بإبعاد الناس عن الإسلام[٤]، الذى يعرض بوصفه أيديولوجية ثورية تحررهم وتحثهم على المقاومة[٥]، والتأكيد على هذا الطابع الثورى، بتحويل الثورة على «الظلم» إلى واجب دينى على المظلومين، واعتبار عدم قيامهم بمقاومة الطيغان عصيانا[٦]. ويصل سيد قطب فى تعلقه بتلك الفكرة إلي حد تحقير كل من لا ينضم لمقاومة من يسميهم «الطغاة» واعتباره متنازلا عن إنسانيته[٧]، بينما المسألة -فى الحدود التى يعرضها سيد قطب - لا تتجاوز فى الواقع تحويل التبعية من طاغية غير إسلامى إلى طاغية إسلامى.

وفضلا عن ذلك فإن هذا التفريغ لمفهوم الثورة من كل ما هو إنسانى وتحويله إلى محض طاعة لله لا يتسق بأى حال مع فردية الإنسان واحترامه لعقله وكرامته

(١) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٨٠.
(٢)س.ق.، ظلال، ط٢، ج٣، ص ٨٤.
(٣) س.ق.، ظلال، ط١، ج٦، ص٢٠.
(٤) نفس المصدر، ج١٣، ص ص٨٦ -٧.
(٥) نفس المصدر، ح١٢، ص٥٠.
(٦)نفس المصدر والجزء والصفحة.
(٧) نفس المصدر، ج ١٣، ص٩٧.

الشخصية، إذ يحوله إلى محض وعاء لأوامر إلهية، يوجهها إليه نفر من الدعاة يعتبرون إنفسهم مخلصين على نمط سيد قطب، ويصبحون هم، بوصفهم أصحاب التفسير الثورى للإسلام، عقل المضطهدين ورأسهم الذى يفكر بدلا منهم.

وفضلا عن ذلك أيضا فإن سيد قطب لم يسع لطرح أى «اجتهاد» فى أمور الحكم الإسلامى فى المستقبل، يماثل اجتهاده فى أمور «العدالة الاجتماعية». فالإشارة إلى عمومية النص المتعلق بالشورى لا تعفيه من حيث المبدأ - بوصفه مجتهدا - من اقتراح وسائل ما لتطبيق نص الشورى فى الواقع، خصوصا وهو يدعو إلى حكم الإسلام[1].

وإذا كان تبرير هذا التجاهل من جانب سيد قطب لتفصيل نظام الحكم فى الإسلام، أنه لم يكن فى عرفه مهمة مباشرة وحالّة، فإن هذا التبرير لا يعفيه من حقيقة أن هذا القدر من التجاهل إنما يؤدى فى نهاية المطاف إلى نظام حكم ديكتاتورى لا يعتمد فى «صلاحه» إلا على «التقوى» الشخصية للحاكم فى حقيقة الأمر، ومبلغ تجرده من كل مصلحة. وهى رؤية لا تصبح ممكنة إلا فى إطار النظرة العامة التى حكمت فكر سيد قطب السياسى والاجتماعى على حد سواء، والتى ترى فى الدولة جهازا غير اجتماعى على نحو ما مر بنا كجزء من رؤيته الطوبوية الدائمة لما هو سياسى.

كذلك فإن هذا الموقف يتسق مع موقف سيد قطب النخبوى الأساسى، الذى يرى فى الإصلاح وأهدافه أمورا تتحقق أولا فى فضاء الفكر النابع من الذوات الغامضة للنخبة المثقفة، أو من الذات الإلهية العليا، ويرى فى النواقص والأوضاع السلبية أمورا تتعلق بالدرجة الأولى بفساد الضمير أو بالتبعية للغرب فكريا، ويهتم أساسا بما يجب أن يكون، بينما يعزف عن البحث عن الضمانات والآليات الحقيقية لوجوده واستمراره. وبناء على ذلك كله يصبح كل ما هو سياسى ليس طوبويا بصفة عامة فحسب، بل أخلاقيا وضميريا بالدرجة الأولى، وهو أمر شديد الارتباط بالنزعة النخبوية أيضا.

ومن جهة أخرى، فلا شك أن سيد قطب قد تأثر بالغموض الموروث فى فكر الإسلام السياسى الإخوانى، والذى كان يدور بصفة عامة حول مسألة شروط الحاكم

---

(١) ولم أجد أية إشارة لسيد قطب إلى كتاب عبد القادر عودة: الإسلام و أوضاعنا السياسية (مطبعة دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥١) بالمدح أو الذم أو حتى لفت الانتباه إلى اجتهاده فى مسألة الحكم الإسلامى.

الصالح وفقا لكتب الفقه السنى، ودون تحديد بالنسبة للموقف من بنية الدولة الحديثة، والأهم من ذلك الافتقار إلى خطة سياسية منطقية مشروعة فقهيا للوصول إلى السلطة. ومن هنا ذلك الاختلاف الكبير الذى حدث داخل صفوف الإخوان عند مواجهتهم قضية السلطة عمليا مع استيلاء الضباط الأحرار على الحكم بالتعاون مع الإخوان[1].

والواقع أن سيد قطب كان ينتمى إلى، ويقود، ذلك الاتجاه داخل الإسلام السياسى الذى كان يرمى إلى طرح رؤية عصرية للإسلام تكتسب ثقة الجماهير (أى الإنتليجنسيا). ومن هنا، فقد دعا إلى تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصلة، قبل قيام الحكومة الإسلامية، الأمر الذى برره بأن عالم اليوم تحكمه نظريات اجتماعية مفصلة، و من ثم لم يعد كافيا «دعوة الناس دعوة مجملة إلى الإسلام»[2].

❖❖❖

والواقع أن اجتهادات سيد قطب السياسية اقتصرت طيلة هذه الفترة على الأمور الدولية. فوجه اهتمامه إلى مسألة إنشاء كتلة دولية ثالثة فى مواجهة الكتلتين الشرقية (الشيوعية) والغربية (الرأسمالية)، وهى الكتلة الإسلامية[3]، رفضا منه للارتباط بالغرب بأية صورة بما فى ذلك صيغة الدفاع المشترك[4]، ورفضا للالتحاق بأى من الكتلتين اللتين تتنازعان العالم ولا تقيم «لنا» وزنا، وتضعنا فى مؤخرة الصفوف[5]. خصوصا أن العالم الإسلامى هو محور المطامع الدولية التى تدور حول البحث عن أسواق ومصادر للمواد الخام[6]. ويتطلب هذا كله أن تتكاتف الجبهة الإسلامية لإفشال المخطط الاستعمارى الذى يهدف إلى تفتيتها وحصارها. بل ويجب أن تتعاون هذه الجبهة مع حركات التحرر من الاستعمار خارج العالم الإسلامى[7].

كذلك يؤكد سيد قطب أن قيام هذه الكتلة أمر فى مصلحة العالم كله، حيث أنها ستكون كتلة توازن تمنع - فيما يرى - بوزنها الاستراتيجى وقوع الحرب العالمية الثالثة[8]. ذلك كله، فضلا عن رسالتها الخالدة، رسالة الإسلام، الذى

(١) راجع تفصيل ذلك فى الفصل الرابع، ص ص ١٩٢ -٦.
(٢) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ص٢٨-٣٣. وهى الفكرة التى ستكون محل هجوم سيد قطب فى مرحلة لاحقة. راجع الفصل الرابع، ص٢٢٣.
(٣) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص٢٥ -٧.
(٤) نفس المصدر، ص ص٢٩ -٣٠. وهى صيغة طرحت فى أفق الحياة السياسية آنذاك سواء رسميا أو شعبيا.
(٥) نفس المصدر، ص ص٢٥ -٧.
(٦) الإخوان المسلمون، ٢٧ مايو ١٩٥٤؛ سيد قطب، «هذا العالم الإسلامى»، س١، ع٢.
(٧) الإخوان المسلمون، ٨ يوليو ١٩٥٤، سيد قطب، «قضية واحدة وأمة واحدة»، س١، ع١.
(٨) س.ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٣؛ الرسالة ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، «فى مفرق الطرق»، ع٩٥٣.

سينقذ البشرية، بعد أن شارفت الحضارة الغربية على الإفلاس[١]. وعلى ذلك، فإن شعار «الكتلة الإسلامية» يحمل عند سيد قطب جانبين يعبران عن برنامجيه المشار إليهما قبلا: برنامج الحد الأدنى، وبرنامج الحد الأقصى. ولذلك، فالمسألة عند سيد قطب ليست مجرد تكتل سياسى مناسب لمكافحة الاستعمار - أشبه بكتلة عدم الانحياز مثلا التى قامت فيما بعد - وإنما هى أيضا امتداد لفكرة الحكم الإسلامى فى الداخل: «إن حقيقة الكتلة الإسلامية أعمق من مجرد التكتل لأهداف سياسية محدودة، إنها الاجتماع على فكرة واحدة، منبعثة من عقيدة واحدة ... أما الخلاص من الاستعمار ... فهو نقطة واحدة فى برنامج هذه الكتلة، قيمتها أن تحقيقها ضرورى حتى تقوم الكتلة الإسلامية برسالتها الإنسانية العالمية»[٢].

ومن جهة أخرى تظل فكرة سيد قطب فى مداها المباشر نوعا خاصا من أنواع فكرة عدم الانحياز. فبالإضافة إلى دعوة الكتلة الإسلامية المنتظرة للتعاون مع كل حركات التحرر ضد الاستعمار - كما مر بنا - يؤكد سيد قطب أن من المصلحة بقاء الكتلة الشرقية قوية للحد من أطماع الاستعمار وتخويف المستغلين من مغتصبى حقوق الشعب[٣]. بل ويدعو إلى استثمار هذا الصراع بالتهديد بالاستعانة بروسيا[٤]، اقتداء بإيران[٥]. دون أن يعنى ذلك الدعوة للالتحاق بالكتلة الشرقية/ التى تتصف بكونها صليبية (كذا) ومعادية للإسلام[٦]. والحال أن جوهر فكرة عدم الانحياز هو ذلك اللعب على تناقضات القوى الكبرى.

وتأكيدا لذلك، ينفى سيد قطب عن فكرة الكتلة الإسلامية شبهة أن تكون مدعومة من انجلترا أو الولايات المتحدة بغرض مكافحة الشيوعية، رغم أنه لا ينفى إمكانية وجود مساع من هذا النوع. ولكنه يرى الضمانة في وجود حركة وعى إسلامى، وأن تقوم الكتلة فى ظل استيقاظ عام للروح الإسلامية فى الشعوب[٧]. ومن هنا يدعو سيد قطب إلى الاعتماد على إقناع الجماهير بالفكرة، لا على الحكومات[٨].

(١) الرسالة، ٢١ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «غبار حول الكتلة الإسلامية»، ع٩٨١. وفكرة الإفلاس هذه جوهرية فى مجمل خطاب الإسلام السياسى.
(٢) الدعوة، ٢٢ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «حقيقة الكتلة الإسلامية»، س٢، ع٦٢.
(٣) الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، «فى مفرق الطرق»، ع ٩٥٣.
(٤) اللواء الجديد، ١٩ يونية ١٩٥١، سيد قطب، «الحساب من هذا؟»، ع١.
(٥) اللواء الجديد، ١٢ فبراير ١٩٥٢، «نحن نطلب الجلاء والحياد» (كلمات بعض مؤيدى فكرة الحياد ومنهم سيد قطب)، ع٤٤.
(٦) الرسالة، ١٨ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «طريق وحيد»، ع٩٧٢.
(٧) الرسالة، ٢١ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «غبار حول الكتلة الإسلامية»، ع٩٨١؛ الدعوة، ٨ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، «لا سبيل لوقف المد الإسلامى»، س٢، ع٦٠.
(٨) الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، «سؤال وجواب»، س٢، ع١٠٩؛ الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، «الطريق إلى الكتلة الثالثة»، ع٩٧٦.

أما دعوة القومية العربية، ودعوة القومية عموما، فقد كان موقف سيد قطب منها سلبيا فى أساسه . فالفكرة القومية مؤامرة استعمارية هدفت لتفتيت العالم الإسلامى للسيطرة عليه[1]، و«الزعامة البائسة» التى قادت ثورة ۱۹۱۹ قد ارتكبت جرما هائلا بعزل مصر عن العالم الإسلامى[2]، والدعوة إلى «قومية محلية هزيلة أو إلى قومية عربية صغيرة» إنما تسهل فقط «عملية الالتهام والابتلاع على أحد الكتلتين الشرقية أو الغربية» لمصر[3]. أما الكتلة الآسيوية الأفريقية فمصطنعة[4]. ومع ذلك فسيد قطب على استعداد لتخفيف حدة لهجته، ودعوة القوميين العرب إلى الالتفاف حول الراية الإسلامية بدعوى أنها تحقق «أهدافهم القومية وزيادة»[5]،وكذلك دعاة الوطنية المصرية، على أساس وجود مصلحة لمصر فى التعاون الإسلامى الواسع[6].متجاهلا بذلك وضع الأقليات الدينية فى مصر والعالم العربى، وغافلا عن الفارق بين فكرة القومية التى تقوم على مبدأ المواطنة وفكرة التحالف الإسلامى التى تفتقر إلى هذا البعد.

وخلاصة القول، أن سيد قطب يروج لمغالطة مؤداها أن عملية بعث العقيدة الإسلامية «لا تعارض النزعة القومية أو الوطنية بل تغذيها وتزكيها»[7]، بشرط أن تظل الفكرة الإسلامية السياسية محورا للحركة.

ويتضح من ذلك كله أن مشروع «الكتلة الإسلامية» يمكن أن يعد امتدادا للمشروع الداخلى: إقامة الدولة الإسلامية، ولكنه يتميز عن مشروع الدولة الإسلامية، رغم ذلك، باعتباره مكافئا لفكرة عدم الانحياز، وقابلا للتحقيق ضمن برنامج الحد الأدنى، أى برنامج تحقيق الاستقلال، الذى لم يكن يتطلب فى عرف سيد قطب قيام نظام الحكم الإسلامى. وبمعنى آخر يمكن النظر إلى فكرة الكتلة الإسلامية على أنها عبارة عن تلوين إسلامى لذات فكرة عدم الانحياز.



وبالمقابل تقوم خطة إقامة الدولة الإسلامية فى تلك المرحلة من تطور فكر

(۱) الرسالة، ٢٥ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «إذا جاء نصر الله والفتح»، ع٩٥١.
(۲) الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، «فقاقيع»، ع٩٧٤.
(۳) الدعوة، ٣مارس ١٩٥٣، سيد قطب، «طريق واحد» ،س٢، ع١٠٧.
(٤) نفس المصدر.
(٥) س.ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ١٣.
(٦) روز اليوسف، ١٧ نوفمبر ١٩٥١، سيد قطب، «مصر أولا .. نعم ، ولكن ..!!»، ع١٢٧٥.
(۷) اللواء الجديد، ٩ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، «درس من إيران»، ع٢٦.

سيد قطب على دعامتين: تكوين الفرد المسلم، و«عرض برامج اجتماعية للحياة قائمة على أساس الفكرة الإسلامية ومستمدة من الشريعة الإسلامية»[1]، بهدف إقناع الناس أو أغلبيتهم بالصورة التى يرسمها الإسلام للحياة[2]. وإذا كان سيد قطب، لم ير فى نفسه آنذاك ذلك الفرد المسلم المجرد القادر على تكوين مسلمين آخرين روحيا لارتباطه بآله ووظيفته ومستوى معيشته[3]. فلا شك أنه تصدى للجانب الثانى من الخطة، وهو «تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصلة»، على نحو ما رأينا من قبل.

وبالنسبة لإنشاء الفرد المسلم، يستعيد سيد قطب الروح الرومانتيكية المتطرفة، ويرسم صورة لذات مفرغة تشع مبادئ الإسلام كما يتصورها هو. وبالطبع فإن هذا التصور يعرضه سيد قطب على أنه اقتداء بالرسول الذى صنع من أصحابه صورا حيه للإسلام[4]. ويفترض فى هذا «الفرد المسلم» المراد إنشاؤه أن يحس أنه «يعيش للبشرية جميعا»، وأن ذاته ليست ملكه، فيضحى بشهواته ومطامعه، ليفى بما عليه من تكاليف عليا تؤهله **للوصاية على البشرية**[5]. ومقابل هذا التفانى، سوف تمتاز هذه الذات بالاتصال بقوة الأزل والأبد وتحقق إشباعا للدافع «الفكرى العميق للعقيدة الدينية الذى لا تملأ فراغه ... فكرة فلسفية ولا مذهب اجتماعى ولانظرية اقتصادية»[6].

مثل ذلك الفرد المجرد، الذى يرتبط ارتباطا مطلقا بالمهمة المكلف بها، ذلك «الإنكشارى»[7]، هو الذى ينعقد عليه الأمل فى بعث الحركة الإسلامية، بواسطة عمليات تربية متتابعة للناس، ليصبحوا على صورته ومثاله.

مثل ذلك الفرد المجرد، هو الذى يستطيع أن يبتلع جميع تناقضات فلسفة الدولة الإسلامية التى تكمن فى أطروحات سيد قطب، دون أن يشعر بأى تناقض، بل هى، بغموضها بالذات، تناسبه تماما.

---

(١) س.ق.، دعوة الإخوان المسلمين، ص ٢٨ (مقال عنوانه: كيف ندعو الناس إلى الإسلام، نشر فى الدعوة: ع٧٣، ١٧ يوليو ١٩٥٢).

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣. وهو ما يرى سيد قطب بالطبع أنه قد قدمه فى كتابيه «العدالة» و«السلام العالمى والإسلام»

(٣) أبو الحسن على الحسنى الندوى، المصدر السابق، ص ١٨٥.

(٤) س.ق.، دراسات إسلامية، ص ص٢٦ -٧.

(٥) س.ق.، السلام العالمى والإسلام، ص ص ١١٧ -٢١.

(٦) المصدر السابق، ص ص ٥-٧.

(٧) راجع: الفصل الثانى، ص ١٢١.

والواقع أن النظر إلى تناقضات مشروع سيد قطب السياسى باعتبارها نوعا من الخداع، كفيل بحرماننا من رؤية دوافعه ومنطقه، منطق اليوتوبيا الأخلاقية الرومانتيكية المجردة، منطق اللجوء إلى الدين، مفهوما بوصفه «آهة الخليقة المضطهدة، وقلب عالم لا قلب له، وروح ظرف بلا روح»[1]، بوصفه حلم البشرية الأزلى بتحقيق الحرية والعدل، وإيجاد معنى لحياة تئن تحت وطأة الاضطهاد الطبقى والقومى، والإذلال التاريخى على يد «الغرب» المستعمر، بوصفه ملاذا لـ «هذا الفرد الفانى، هذه الذرة التائهة، هذا اللقى الضائع»[2]، الذى يشير إليه سيد قطب، ويفتح له بالمقابل طريق الاتصال «بقوة الأزل والأبد» حتى «يستمد قوته من تلك القوة الكبرى التى لا تنضب ولا تنحسر ولا تضعف»، فيصبح قادرا «على مواجهة الحياة والأحداث والأشياء بمثل قوتها وأقوى» وعلى الوقوف «أمام قوى السلطان وقوى المال وقوى الحديد والنار .. فإذا هى كلها تنهزم» أمامه[3].

ذلك «اللقى الضائع» الذى تحول إلى «بطل فائق» يكمن فى أعماق كل حلم إنسانى بالثورة على الظلم، ولكنه يكمن بهذا الشكل النخبوى فى الضائعين -المهمشين الذين، إذ يسلك الواحد منهم الطريق الذى يرسمه له سيد قطب، يتحول إلى «تجسيد للفكرة»[4]، ومستودع لأحلام مجردة عن العدل الأخلاقى، لا تشتق من أى ظروف واقعية ولا تستند إلى قوى اجتماعية، وإنما تنبع من ذاته المجردة المتصلة «بقوة الأزل والأبد» وحدها، المنتفخة باعتقادها بعلوها على البشر بفضل امتلائها بالإرادة الإلهية، التى تحلق فوق البشر والتاريخ.

مثل هذه الذات، تنتهى إلى النظر لأمور المجتمع نظرة لا اجتماعية، وللتاريخ نظرة لا تاريخية، وللعدل بوصفه خيارا ذاتيا مجردا، تقدم عليه أرواح متألهة، تستمد قوتها من تصورها للتوحد مع كلمة الله، وكلمة الداعية الذى يبلور كلمة الله ويجسدها.

ومثل هذه النظرة، هى التى تضع الأساس لأيديولوجية الدولة المجردة فوق

(1) Marx, K., Critique of Hegel,s Philosophy of Right, trans. by Joseph O, malley, Cambridge University press 1970 ,p. 131.

(2) س.ق.، السلام العالمى والإسلام، ص٥.

(3) نفس المصدر، ص ص ٥-٦.

(4) يؤكد سيد قطب لهذا الفرد أنه إرادة الله لهداية العالم المنحرف الضال، شرط أن يتمسك بدينه ولا ينحرف قيد شعرة: ظلال، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.، ج٦، ص ٧٥. ويطالبه بأن يكون جهاده مجردا عن كل ناحية دنيوية سوى نشر دعوة الإسلام: نفس المصدر، ج٥، ص ٤٣؛ دراسات إسلامية، ص ص٤٠-٤١.

الطبقية وفوق التاريخية، القائمة على الدعوة، الفكرة، الإرادة الإلهية، والإذعان لها، التقوى، العدل ...وقبل ذلك كله ، تجسيد هذه القيم في «الإنسان المجرد»، الذى يعمل من أجل البشرية كلها، ولكن بمعزل عنها، تتملكه روح «الاستعلاء بالحق» الرومانتيكية المميزة، وقد تلقى من الله تفويضا بقيادة العالم.

وفى مواجهة التحديات الغربية، يخاطب سيد قطب المجتمع، ويقدم له هذا التجرد والتفانى باعتباره، وحده، القادر على تحقيق النصر على الحضارة المادية ودولها[1]، التى استعمرتنا وأذلتنا، وعلى اليهود فى فلسطين أيضا[2].

وفى ظروف تفاقم الاغتراب والاستغلال الطبقى والإذلال القومى والتهميش الاجتماعى، يمكن لمثل هذا النوع من الأيديولوچيات اليوتوبية أن يتحول إلى قوة هائلة، خصوصا حين تدعمه لهجة حديثة شبه يسارية فى الكلام عن العدالة الاجتماعية.

غير أن هذه الأيديولوجية، وإن كانت قوة هادمة، فإنها أعجز ما تكون عن بناء واقع جديد، لأنها تجرد ذاتها أصلا من الواقع الذى انبثقت عنه. مثل هذه الأيديولوچية، بتطرفها وتعاليها، ليست بالطبع أيديولوچية تنظيم الإخوان المسلمين، وإنما هى أيديولوچية سيد قطب ذاته وأكثر العناصر راديكالية وانخلاعا.

❖❖❖

إن المغزى الحقيقى لهذه الأيديولوچية بالغة التجريد، هو كونها خطاب موجه إلى الإنتليجنسيا الحديثة، أو قطاع منها بالأدق، بهدف تحويله أكثر فأكثر إلى قوة مستقلة عن المجتمع، فى حسه المباشر، قوة ضاربة موحدة الهدف والاتجاه، ترتبط بالسماوات العليا وحدها، وتطلب السلطة بحجة اغترابها بالذات، بحجة حاكميتها الإلهية وحدها ..بل تطالب بقيادة العالم. وإذا كان تكوُّن هؤلاء «الإنكشارية» شرط جوهرى لقيام الدولة الإسلامية، فإن إحجام سيد قطب عن الالتحاق بالإخوان رغم كتابته فى صحفهم وخطابته فى منتدياتهم يصبح أمرا يحتاج إلى تساؤل.

والواقع أن سيد قطب كان فى تلك الآونة يشيد صراحة بالإخوان وتنظيمهم وبعبقرية حسن البنا فى بنائه، وكان وثيق الصلة بمنتدياتهم. غير أنه كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالضباط الأحرار الذين كانوا فى السلطة بالفعل، وكان يأمل أن يولوه وزارة المعارف لينفذ برنامج إعادة تربية الإنتليجنسيا. ويبدو أن سيد قطب لم يشأ أن يضحى بهذه الفرصة بالانضمام الصريح للإخوان. ولكنه من جهة أخرى

(١) س.ق.، ظلال، ط١، ج٥، ص٨٨.

(٢) نفس المصدر، ج٦، ص٧٩.

لم يتنصل منهم وظل يعمل على التقريب بين الضباط والإخوان. وهكذا تداخلت العوامل الشخصية بجانب العوامل الموضوعية لتجعله يختار هذا الموقف الوسطى الذى يمكّنه من الإمساك بجميع أطراف اللعبة السياسية. ومع ذلك، لم يكن هذا المسلك من جانب سيد قطب انتهازيا بحتا:

فإذا كان سيد قطب قد حرص لمدة طويلة على الحفاظ على استقلاله عن الإخوان، ربما على أساس أن خطته تقوم على تربية إسلامية طويلة المدى، تستغرق جيلا على الأقل[1]، فإنه لم يتوقف مع ذلك عن إثارة مسألة حكم الإسلام، واصفا التخلى عن ذلك بأنه هزيمة داخلية فى الضمير[2]. فالدعوة تظل دعوة سياسية تهدف إلى إقامة «حكم الإسلام»، توجه نظريا إلى الشعب بأكمله»[3]، ودعوة راديكالية، تهدف عمليا إلى بناء حرس إسلامى طليعى، خارج النظام، وليست مجرد دعوة إصلاحية تأمل فى إمكانيات الإصلاح الذاتى للدولة القائمة فحسب[4]. وكان من الطبيعى بعد مدة من التردد النفسى، وإزاء إغلاق وسيلة «الإصلاح» من خلال النظام فى وجهه، ووجه الإخوان، أن يقرر سيد قطب أن يرتبط بالإخوان، مع اندفاعهم تحت ضغط الظروف إلى اتخاذ موقف متشدد من الضباط وحكمهم، يقود إلى مواجهة مباشرة معهم، فقد كان الإخوان هم انتماء سيد قطب الحقيقى، هم الإنكشارية المأمولة.

من جهة أخرى، كان لابد لمثل هذه الرؤية المتشددة رغم لين لهجتها، من أن تصطدم مع منطق حكم الضباط، القائم على مراعاة توازنات القوى، التى يدينون لها بنشأة حكمهم، والرافض بالضرورة لاستخدام السلطة كأداة لفرض رؤية سيد قطب الإسلامية، وتحويل الدولة إلى «دولة دعوة»، وتحويل أنفسهم إلى «تجسيد للفكرة». فهؤلاء الضباط ليس أى منهم «باللقى الضائع» الذى ينشده سيد قطب.

وإذ يخيب أمل سيد قطب فيهم، فإنه يشرع فى الهجوم على سياسة الضباط عائدا إلى أفكار الديمقراطية بشكل نفعى، فيهاجم فرض السرية على جلسات لجنة الدستور على أساس أنها تستخدم كستار لفرض «اتجاهات سياسية واجتماعية

(١) راجع الفصل الثانى، ص ١٢٨.

(٢) الرسالة، ٥ مايو ١٩٥٢، سيد قطب، «هذا هو الطريق»، ع٩٨٣.

(٣) بما فى ذلك الدعوة إلى « الكتلة الإسلامية». راجع: الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، «الطريق إلى الكتلة الثالثة»، ع٩٧٦.

(٤) يلاحظ الباحث E.Sivan أن هذا الطريق لا يستبعد العنف بالضرورة ولكنه يعتبره خيارا تابعا أو مكملا، وتظل الدعوة هى الأساس: Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, Enlarged Edition, Yale University Press, New Haven, London 1990, P.89.

وتربوية لا ... تعبر عن تصوره (الشعب) الخاص للحياة» [١] -أى التصور الإسلامي. ويوجه ذات التحذير للجنتى التعليم وتنمية الاقتصاد القومى[٢]. وقبل إعلان الجمهورية[٣]، ينفجر سيد قطب صائحا: «كلمة جمهورية لا تهزنا .. نريد أن تكون فكرتنا الأصيلة عن الحياة هى مصدر التشريع والتوجيه»[٤]، معلنا تفضيله للفكرة على السلطة، ومتحدثا مرة أخرى باسم الشعب الذى كان الجميع يتحدثون باسمه فى ذلك العهد.

وفى ذات الوقت يواصل سيد قطب هجومه بحدة أكبر على الولايات المتحدة الأمريكية، التى كانت تواصل العمل على مد نفوذها، وتطوير علاقتها مع الضباط، فيهاجم سياستها فى المنطقة ويتهمها بمساعدة «الاستعمار الأوربى القذر»[٥] وإذا كانت تهدف لإزاحته، فإنما لتحل محله فى إذلالنا[٦]. ويهزأ بالاعتقاد بإمكان الاستفادة من مساعدتها لبلاد الشرق المستعمرة فى تحقيق الاستقلال[٧]، أو إنقاذ مصر ماليا وإعادة بنائها اقتصاديا[٥]، هذا فضلا عن «جمعية الفلاح»، وثيقة الصلة بالولايات المتحدة، التى يتهمها (دون ذكر اسمها) بأنها تشبه نادى العلمين الذى أسسه أمين عثمان كبؤرة للنفوذ البريطانى داخل الحكم[٩]. ويدعو سيد قطب بالمقابل إلى توجيه التعليم والثقافة فى اتجاه إشعال «الحقد المقدس على كل ما هو أوربى أو أمريكى»[١٠]، وغرس «بذور الكراهية والحقد والانتقام»[١١]، وأيضا: مكافحة كل وسائل وأجهزة «الاستعمار الروحى والفكرى»[١٢].

ويطرح سيد قطب رؤيته البديلة لما يجب ان تكون عليه الثورة[١٣]: فلا

(١) الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، «كلمة صريحة إلى لجنة الدستور»، س٢، ع١٠٩.

(٢) الدعوة، ٢٤ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، «فلنعرف من نحن ..!»، س٢، ع١١٠.

(٣) أعلنت فى ١٨ يونية ١٩٥٣.

(٤) الدعوة، أول أبريل ١٩٥٣، سيد قطب، «لن تخدعنا العنوانات والأسماء»، س٢، ع١١١.

(٥) الرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «يا لجراحات الوطن الإسلامى!»، ع١٠١١.

(٦) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «عدونا الأول: الرجل الأبيض»، ع١٠٠٩.

(٧) الدعوة، ٣ فبراير ١٩٥٣، سيد قطب، «الاستعمار يتساند»، س٢، ع١٠٣.

(٨) روز اليوسف، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «الاستعمار الذى نكافحه»، ع١٢٧٦.

(٩) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «مبادئ العالم الحر»، س٢١، ع١٠١٨.

(١٠) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «عدونا الأول: الرجل الأبيض».

(١١) لرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، «يا لجراحات الوطن الإسلامى!».

(١٢) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «مبادئ العالم الحر»، س٢١، ع١٠١٨.

(١٣) بطريق غير مباشر، فى مقال يتحدث عن ثورة ١٩١٩: الدعوة، ١٧ فبراير ١٩٥٣، سيد قطب، «لماذا فشلت ثورة ١٩١٩؟»، س٢، ع١٠٥.

يكفى أن تقوم الثورة على «اتجاهات» مثل رفع مستوى المعيشة أوتحقيق الاستقلال، وإنما يجب أن «تستند إلى فكرة كلية ومذهب معروف ... وفلسفة شاملة للحياة . ومن هذه الفلسفة العامة يتبع نظام الحكم وشكل الدستور وعلاقات أفراد الشعب وتوزيع الثروة ونظام العمل والإنتاج، بل ونوع العلاقات الدولية»، والمقصود هنا هو فكرته الإسلامية. وهكذا استقر سيد قطب على الدفاع عن دعوته إلى النهاية، ورفض كل مساومة أو تنازل، متوحدا معها، شاعرا بأن كل تنازل أو تعديل فى الفكرة، مهما كان طفيفا، للالتقاء مع «أصحاب السلطان»، ينتهى الى «الانحراف الكامل»، طارحا المسألة كمسألة «إيمان بالدعوة كلها، فالذى ينزل عن جزء منها مهما صغر، لا يمكن أن يكون مؤمنا حق الايمان»[1]، ولا وسط.

❖ ❖ ❖

وهكذا قرر سيد قطب أن يكون «مؤمنا حق الايمان»، فى الوقت الذى فشلت فيه جهوده فى رأب الخلاف بين الضباط والإخوان أو الحد من الاتجاه للاعتماد على الولايات المتحدة [2]، فاتجه بكليته صوب الإخوان، وتزايد اقترابه منهم مع تصاعد خلافهم (جناح الهضيبى) مع الضباط حتى انضم إليهم، محاولا أن يحلهم محل الضباط فى خطته الدعائية[3].

وكان شهر يونية ١٩٥٣ حاسما فى تحديد موقفه، فبدأه بدعوة الضباط إلى الاعتماد على الإخوان «الذين يقفون على أهبة الاستعداد للتضحية» وليس على أصدقاء أمريكا الذين لم يستطيعوا أن يكسبوا لمصر شيئا[4]، ثم دعا الإخوان إلى التمسك بهدفهم الجوهرى وهو «البعث الروحى الكامل للعالم الإسلامى والحياة الإسلامية للمجتمع الإسلامى والحكم الإسلامى»، الذى لا يعد التحرر الوطنى بالنسبة له إلا مرحلة أولى. ومن ثم يدعوهم إلى تمييز رايتهم عن راية النظام[5]، والتنبه لكثرة الأعداء حولهم، وتطهير صفوفهم من كل منحرف أو مفتون «بالدنيا»[6]. وبنهاية ذلك الشهر، يكتب سيد قطب آخر مقالاته بالدعوة، التى

(١) س.ق.، ظلال، ط١، ج١٥، ص٦٠.

(٢) س.ق.، لماذا أعدمونى؟، ص١٤، نقلا عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٣) كتب سيد قطب منذ يناير ١٩٥٣ يحث الإخوان على الاعتماد على أنفسهم وتولى قيادة الشعب وتنويره فى المعركة ضد الاستعمار وأعوانه: الدعوة، ٢٠ يناير١٩٥٣، سيد قطب، «ياشباب الإخوان، نحن وحدنا فى الميدان»، س٢، ع١٠١.

(٤) الدعوة، ٩ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، «فلنعتمد على أنفسنا»، ع ١٢١. ومع ذلك فقد كسب الضباط بالفعل شيئا من الولايات المتحدة، هو حكمهم ذاته .. الذى كان من بين عوامل قيامه ، قيام الولايات المتحدة بإثناء بريطانيا عن التدخل العسكرى ضد الانقلاب.

(٥) الدعوة، ٢٣ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، «الشوط البعيد»، س٢، ع١٢٣.

(٦) الدعوة، ١٦ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، «الهزيمة الداخلية»، س٢، ع١٢٢.

كانت تتجه حثيثا نحو الارتباط بالنظام القائم، ويعلن قطيعته مع النظام: «هؤلاء الذين قالوا: لا .. هم الذين فى النهاية أطاحوا بعرش فاروق ...هم الذين يملون على التاريخ اتجاهه ... إنها عبرة نسوقها بمناسبة مولد الجمهورية، والعاقبة لمن اتقى»[1]، وانضم سيد قطب إلى جناح الهضيبى، ليحاول أن يطيح بسلطة الضباط.

وكانت خلاصة تجربة سيد قطب مع حكم الضباط حتى ذلك الحين، أن «الحكم الوطنى» فى حد ذاته ، قد لا يؤدى بالضرورة إلى تحقيق «إرادة الشعب» كما يراها هو، أى أسلمة الثقافة والمجتمع. وعلى العكس، قد تتوثق العلاقات مع أطراف أخرى فى المعسكر الغربى، لا ترمى إلى احتلال الأراضى، ولكن إلى قيادة مجمل النظام فى اتجاه لا يتفق مع قناعات سيد قطب، ويصبح شعار المرحلة «تمييز الرايات»، أى القطيعة الأيديولوچية مع النظام، تمهيدا لمواجهته.

ومن المؤكد أن انضمام سيد قطب تنظيميا للإخوان وقع عام ١٩٥٣[2]، والأرجح أن يكون انضمامه فى حوالى منتصف ذلك العام[3]. فبينما كان ما يزال يعتبر نفسه مستقلا فى يناير من ذلك العام، نجده يرافق المرشد العام فى جولته للمرور على شُعب الصعيد، التى شكلت نوعا من استعراض القوة بعد جولة محمد نجيب[4]. وبانتهاء شهر يونيه انقطعت صلته «بالدعوة» واتجاهها الذى يميل للضباط.

ومع ذلك فقد بدأت علاقة سيد قطب الوثيقة بالإخوان بعد عودته إلى مصر عام ١٩٥٠[5]، لتحل محل علاقة عداء سبقت سفره. ولعل السبب فى ذلك هو

---

(١) الدعوة، ٣٠ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، «الذين يقولون .. لا ..» س٢، ع١٢٤.

(٢) على عكس الادعاءات المتكررة بانضمام سيد قطب للإخوان بعد عودته من الولايات المتحدة مباشرة(مثلا: صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٣٨) ويدعى هذا الباحث أيضا أن سيد قطب قد انضم إلى مكتب الإرشاد: (نفس المرجع، ص١٤٤). وقد أشار سيد قطب فى الوثيقة المعنونة «لماذا أعدمونى؟» إلى عام ١٩٥٣، كتاريخ لانضمامه إلى الإخوان: (نقلا عن: عادل حموده، المرجع السابق ص ١٠١)، وأكد ذلك أيضا الشيخ محمد الغزالى: (تعقيبه على البحث المقدم من محمد أحمد خلف الله عن الصحوة الإسلامية فى مصر، المنشور فى: مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٩٩)، ومحمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد (محضر نقاش معه بمنزله بالمهندسين فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣).

(٣) يقول على لسان «صديق» يحدث «صديقا»: «وأنت لا تستند إلى حزب أو هيئة تنفق على أهلك إذا انقطع عنهم عونك لسبب من الأسباب»: الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، «إنها العقيدة فى الله»، س٢، ع ١٠٢.والنبرة التشاؤمية واضحة.

(٤) الدعوة، س٢، ع١١٣، ١٤ أبريل ١٩٥٣.

(٥) س.ق.، لماذا أعدمونى؟، نقلا عن: عادل حموده، المرجع السابق، ص٧٠.

علاقة التحالف بين الإخوان والسراى حتى اغتيال النقراشى[١]، وتأييدهم لوزارتى النقراشى الأولى والثانية، ووزارة اسماعيل صدقى الثالثة، وعداؤهم للجنة الوطنية للطلبة والعمال ومحاولتهم شق صفوف الحركة[٢]، فضلا عن عدائهم لمبدأ التأميم بالنسبة للمشكلة الاجتماعية، ومناداتهم بقصر حق المجتمع فى أموال الأغنياء على الزكاة[٣] ،يضاف الى ذلك اعتقاده بهزالهم الروحى بصفة عامة[٤].

ومن هنا لم يقترن اتجاه سيد قطب إلى «الإصلاح الإسلامى» باقترابه من الإخوان. وعلى العكس، كان إصدار مجلة «الفكر الجديد» ذات الاتجاه الإسلامى اليسارى مناسبة لتحول عدم الثقة إلى عداء، فرغم أن المجلة قد صدرت بتمويل من محمد حلمى المنياوى عضو تنظيم الإخوان، فقد رفض سيد قطب نشر رسالة لحسن البنا تشيد باتجاه المجلة[٥]، ورفض عرض الشيخ محمد الغزالى للالتحاق بالإخوان[٦]، فعمل حسن البنا على خنق المجلة، رفضا منه لوجود منبر للإسلام السياسى مستقل عنه، فقاطع الإخوان المجلة، وكذلك شركة الإعلانات العربية التابعة لهم[٧]، فأفلست[٨]. ومن هنا، فقد كان إهداؤه للطبعة الأولى من كتابه «العدالة» «إلى فتية مسلمين ستبعثهم روح الإسلام القوية فى يوم قريب»[٩]، مستبعدا بذلك الإخوان وتنظيمهم وشبابهم من أداء مهمة بعث الإسلام.

وكانت بداية تغير موقف سيد قطب من الإخوان فى الولايات المتحدة، حيث لمس فرح الأوساط الأمريكية التى احتك بها بمقتل حسن البنا[١٠]، كما لمس اهتمام

---

(١) زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨- ١٩٤٨، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٩، ص٢١٢.

(٢)طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٠٩، ص١٤٦.

(٣) نفس المرجع، ص ٧٣.

(٤) راجع: الفصل الاول، ص٦٩، هـ١.

(٥) محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالى تليفونيا فى ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.

(٦)محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالى تليفونيا فى ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

(٧) Heyworth- Dunne, J., op. cit., p57.

(٨) الوفد، ٢ نوفمبر ١٩٩٢، خالد محمد خالد، مذكراته بعنوان «قصتى مع الحياة»، الحلقة الثانية عشرة، ص٦؛ محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالى تليفونيا فى ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

(٩) س.ق.، العدالة، ط٢، ص٣. والإهداء فى هذه الطبعة هو ذاته الإهداء الوارد فى الطبعة الأولى الذى أمرت الحكومة بتمزيقه من جميع النسخ لاعتقادها - خطأ- بأنه موجه إلى الإخوان، المعتقلين آنذاك بعد اغتيال النقراشى: (صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص٢٣٧، ص١٣٥)، وتاريخ الطبعة الثانية غير مذكور، لكنه على الأرجح أوائل عام ١٩٥١.

(١٠) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ص١٣٥ -٦.

الغرب بالجماعة عند لقائه فى الولايات المتحدة مع هيوارث دن، الذى اكتشف سيد قطب أنه من رجال المخابرات البريطانية[1]. ويبدو أنه استنتج من ذلك أن تنظيم الإخوان يشكل خطرا حقيقيا على الغرب الذى يعاديه سيد قطب. وبعد عودته، أخذ شباب الإخوان يترددون عليه، فأهدى إليهم الطبعة الثالثة من كتابة «العدالة»(مارس ١٩٥٢)[2]، وبدأ يغشى مجالس الإخوان ويخطب فى ندوة الثلاثاء[3]، التى تحولت فى عهد الهضيبى إلى ندوات تناقش مسائل واقعية واجتماعية[4]، تتفق مع اتجاهه لعصرنه الإسلام. كذلك فقد نشط سيد قطب فى زيارة بعض شعب الإخوان فى الأقاليم للخطابة[5]، وفى ذات الوقت كان الإخوان يتقربون منه، إذ تقرر تدريس كتابه «العدالة» فى شُعب الإخوان بدءا من عام ١٩٥١[6].

ومع ذلك، فقد حافظ سيد قطب على استقلاله عن الإخوان، فكان يخطب أيضا فى احتفالات الشبان المسلمين[7]، وأقام صلة وطيدة مع مجلة الأزهر ورئيس تحريرها محب الدين الخطيب[8]، واستمر ينشر مقالاته فى «الاشتراكية» و«اللواء الجديد» بجانب «الدعوة»، كما حرص على الإشارة صراحة إلى استقلاله، مبررا ذلك بأنه «بهذه الطريقة» يستطيع «تأدية خدمة أكبر» للحركة الوطنية [9]، ومبررا صلاته المتشابكة هذه بأن «الإسلام يكافح فى ميدان العدالة الاجتماعية الذى يكافح فيه الاشتراكيون، وفى ميدان العدالة الوطنية والسياسية الذى يكافح فيه

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣٦.

(٢) ص٣. ونص أول عبارات الإهداء: «إلى الفتية الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين، فوجدتهم فى واقع الحياة قائمين». وهو ذات الإهداء الموجود فى الطبعات الحديثة لكتابه، مع تغيير التاريخ إلى مارس ١٩٥٤.

(٣) محضر نقاش مع فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٤) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ٦٣.

(٥) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٦) المصرى، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبى، «الإخوان ... الإخوان» نقلا عن : محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، ج٢، دار الدعوة ، الإسكندرية د.ت.، ص ٤٨٨.

(٧) أبو الحسن على الحسنى الندوى، المصدر السابق، ص ١١٦.

(٨) محمد على قطب، سيد قطب، الشهيد الأعزل، ط٢، دار المختار الإسلامى، القاهرة د.ت.، ص ص ١١٢-٣.

(٩) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، «والآن فإلى العمل»، ع٢٢.

أيضا: خطابه للإخوان على صفحات الدعوة، حيث يشير، اليهم بـ «هؤلاء الإخوان المسلمين»: عدد ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «إضربوا والحديد ساخن»، ع٧٨.

الوطنيون، وفي ميدان العدالة الإنسانية الذي يكافح فيه الإخوان المسلمون»[١]. فالإخوان عنده آنذاك لا يحتكرون الإسلام، بل أهم أحد جوانبه.

وقد قيل في تفسير هذا الموقف من الإخوان تفسيرا اعتذاريا أن موقعه كمفكر كان يناسبه التعاون الفكري لا التنظيمي مع الإخوان[٢]، غير أن هذا لا يفسر علاقاته الوثيقة بالقوى السياسية الأخرى وحرصه على إعلان استقلاله عن الإخوان. أما بالنسبة لموقف حسن البنا منه عام ١٩٤٨، فقد تجاوزه سيد قطب مع تطور علاقته بالإخوان. فبينما رفض كتابة مقال في ذكرى استشهاده لمجلة الدعوة عام ١٩٥١[٣]، فقد عاد ومدح عبقرية حسن البنا في بناء تنظيم الإخوان[٤]، إلى حد القول بأن «الفكرة الإسلامية» قد ارتبطت بهذا البناء «فلم يعد ممكنا أن يفصل بينهما التاريخ»[٥]. وأكد أن الأمل معقود عليهم في تربية «الشباب الضائع الحائر»[٦]، أي تربية الفرد المسلم: تلك النقطة الجوهرية في برنامجه.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يبقى لتفسير موقفه المتمثل في عزوفه عن الالتحاق بتنظيم الإخوان حتى يوليو ١٩٥٢ سوى المواقف السياسية لقيادة الإخوان. فقد اتسمت سياستهم الرسمية تحت قيادة الهضيبي بعد عودتهم إلى ممارسة نشاطهم علنا عام ١٩٥١[٧]، بمحاولة استعادة الصلة بالملك والإشادة به، وبحافظ عفيفي رئيس ديوانه، في اتجاه معاكس للحركة الجماهيرية المشتعلة[٨]، بل وأعلن الهضيبي تنصل الإخوان من مجلة «الدعوة» بعد هجومها على حافظ

(١) الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «تحت راية الإسلام»، ع٧٧.

(٢) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٣) تعقيب الشيخ محمد الغزالي على كلمة محمد أحمد خلف الله عن الصحوة الإسلامية في: مركز دراسات الوحدة العربية، المرجع السابق، ص ٩٩. وقد أخطأ في تاريخ الواقعة فذكر أنها في الذكرى الأولى لوفاة البنا، ولم يكن سيد قطب وقتها موجودا في مصر، كما أن «الدعوة» لم تكن قد صدرت بعد.

(٤) س.ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ص١٦ -٩.

(٥) المصدر السابق، ص ص ٢٣ -٤.

(٦)الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، «نقطة البدء»، ع٩٩٥.

(٧) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان وآخر، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥، ص ص١٣٨- ٩.

(٨) طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٧٤. خاصة وأن الهضيبي كانت له صلات وثيقة وقرابة مع بعض رجال السراي الذين سعوا إلى جره إلى القصر. راجع: فتحي العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٢، ص ٢٠٩. فالهضيبي زوج أخت نجيب سالم ناظر الخاصة الملكية وابنه متزوج من بيت نجيب سالم نفسه. كما أن له صلة نسب مع أسرة مخلوف وأسرة عمر حسن، وصلات هذه الأسر بالسراي وغيرها صلات وثيقة.

عفيفي[١] ، رئيس الديوان الملكي آنذاك. وفي ذروة النضال المسلح ضد القاعدة البريطانية في القناة، يطالب الهضيبي الحكومة بإغلاق المواخير ودور اللعب، وتسليح الشعب بالأخلاق[٢]، وينكر أن تكون للإخوان كتائب في منطقة القنال[٣]، الأمر الذي دعا سيد قطب إلى مطالبته بأن يقول كلمة «صريحة واضحة رسمية» بخصوص الكفاح المسلح، بدلا من الإحالة الغامضة إلى «رأى الإسلام»[٤]. وتجاهل رد الهضيبي عليه المسألة الوطنية تماما[٥].

ومع أن سيد قطب قد أشاد ببرنامج الإخوان المسلمين الصادر أول أغسطس ١٩٥٢ واتجاهه الاجتماعي الإصلاحي[٦]، فقد لامهم بعد ذلك على تقاعسهم وعدم تعاونهم مع الضباط في عملية تطهير الدواوين[٧]، في ذروة علاقته بالضباط. وبالإضافة إلى هذه العوامل، لا شك أنه كان ثمة عامل شخصي يتمثل في عدم رغبة سيد قطب في ربط نفسه نهائيا بالإخوان في وقت كان لم يفقد فيه الأمل في الضباط بعد.

ويتضح من ذلك كله أن ارتباط سيد قطب بالإخوان في هذه الفترة، إنما كان يرجع أساسا إلى ثقته بجناح صالح عشماوي، رئيس مجلة «الدعوة» - التي فتحت صفحاتها للكتاب الإسلاميين ذوي التوجه «اليساري» بدرجة أو بأخرى، مثل سيد قطب ذاته، ومحمد الغزالي، وطه بدوي، والبهي الخولي[٨]، وأيدت حركة الكفاح المسلح ضد الإنجليز[٩] - متلبسا بالشك في نوايا قيادة الهضيبي.

(١) عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة د.ت.، ص ص٩٤ -٥.

(٢) طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٧٥.

(٣) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٤) المصري، ١ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، «رأى الإخوان ورأى الإسلام»، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج٢، ص ص٤٨٦ -٧.

(٥) المصري، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبي، «الإخوان .. الإخوان»، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج٢، ص ص٤٨٧ -٨.

(٦) الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «تحت راية الاسلام»، ع٧٧. والبرنامج منشور في: صلاح شادي، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط٣، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٧، ملحق رقم٣.

(٧) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، «إضربوا والحديد ساخن».

(٨) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٩٥؛ طارق البشري، المرجع السابق، ص ص٣٨٠ -٢؛ Ayubi,N. N., Political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London 1991, p. 173.

(٩) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص٩٥.

ومع ذلك فقد جرى التحاق سيد قطب بتنظيم الإخوان، بناء على ترشيح الهضيبى ذاته الذى ولاّه رئاسة قسم نشر الدعوة، بالمخالفة للائحة الجماعة، حيث أنه لم يكن عضوا، لا بالهيئة التأسيسية ولا بمكتب الإرشاد[1]. وأصبح محسوبا على جناح الهضيبى إلى حد محاولة جناح عشماوى دفع الهضيبى لفصله بعد بضعة شهور[2]، ثم جرى منعه من دخول المركز العام فى حادث احتلال أنصار عشماوى للمركز العام وبيت المرشد ومحاولة إجباره على الاستقالة فى نوفمبر ١٩٥٣[3]. وتتمثل مقدمات هذا التحول فى تغير موقف سيد قطب ذاته من الضباط على نحو ما مر بنا ليتبنى مرة أخرى مبدأ التحرك المستقل عن السلطة، وعدم تقديم أية تنازلات فكرية مهما صغرت. فشكل ذلك جميعه أرضية مشتركة للالتقاء مع الهضيبى.

غير أنه يظل لهذا التحول مغزى أعمق من كل الملابسات، المؤثرة بالطبع. فهو يعنى تحول الداعية إلي مقاتل سياسى، ونبذ طريق الدعوة طويلة الأمد من خلال المنابر المتاحة والمناصب المأمولة، لاختيار راية واحدة والقتال من أجلها، فى ظل ظروف كانت تدفع الإخوان دفعا، أما إلى رفض النظام القائم وإصلاحاته، وإما إلى التحول إلى جماعة دينية تابعة للنظام، فاقدة للاتجاه السياسى. لقد كانت مسألة السلطة ذاتها هى المطروحة على المحك، ولم يستطيع سيد قطب الصبر وفقا لخطته الدعائية طويلة المدى، وقرر أن يقاوم حكم الضباط، وهو يرى أثره المدمر يمتد إلى داخل صفوف الجماعة تفتيتا وإغواء. والحال أن الضباط قد نجحوا، ليس فقط فى اجتذاب أو تحييد الجانب الأكبر من الإنتليجنسيا، وإنما أيضا، جانب كبير من مفكرى الإخوان وقادتهم، ولم يصبح ثمة مفر من المواجهة، وهو ذاته خيار المرشد العام.



(١) الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوى، «نريد الإصلاح-٢»، ع١٥٢؛ محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

وتتلخص مهمة قسم نشر الدعوة فى الإشراف على جميع مطبوعات الإخوان -جماعة وأفرادا- دعائية كانت أم نظرية، وعلى برامج التثقيف الداخلية وإعداد الدعاة. راجع: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ص ٢٧ - ٨.

(٢) حوالى سبتمبر ١٩٥٣: الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوى، «نريد الإصلاح-٢».

(٣) الدعوة، ٥ يناير ١٩٥٤، ع١٥١.

والواقع أن المرشد العام كان حريصا بالدرجة الأولى على الحفاظ على استقلالية الإخوان، والنأى بهم عن الحركة السياسية المباشرة فى العهد الملكى، وكان منشغلا بصفة خاصة بالصراعات الداخلية المتعلقة بمحاولاته تصفية النظام الخاص[1]، ولم يؤيد مساندة الإخوان لانقلاب الضباط، إلا لاعتقاده بأن قادتهم موالون للإخوان أو بأخرى، وبالتالى يمكنه توجيههم[2]، بينما أثبت الضباط حرصهم على إقامة حكمهم الخاص، وإدراكهم لشروط التوازن السياسى التى أتاحت لهم فرصة الحكم أصلا.

وهكذا كان مقدرا للإخوان الدخول فى معركة ضد النظام، تمثلت خطوطها الرئيسية فى سعى الضباط لتحجيم دور الإخوان السياسى من خلال إنشاء «هيئة التحرير» فى يناير ١٩٥٣[3]، ومحاولة استثمار خلافاتهم الداخلية من خلال ادعائهم الارتباط بتراث حسن البنا[4]، والعمل على اجتذاب عناصر قيادية من تنظيم الإخوان[5].

أما الإخوان فلم يؤد تأييدهم لقرارات «التأميم السياسى» المتمثلة فى إلغاء دستور ١٩٢٣ وحل الأحزاب واعتقال الشيوعيين[6]، إلى ما توقعوه من انفراد بالساحة السياسية وإخضاع الضباط لإرادتهم. وعلى العكس، أدت الخلافات الداخلية إلى إتاحة الفرصة للضباط للتدخل فى شئونهم. ومع نجاح الهضيبى فى فصل خصومه المؤيدين للضباط والاحتفاظ بالجسم الرئيسى للقوة الضاربة للجماعة، فى مؤتمرى نوفمبر وديسمبر١٩٥٣، قرر الضباط التدخل، واعتقال الجناح المؤيد للهضيبى تسهيلا لتصفيته فى يناير ١٩٥٤[7]. وكان سيد قطب من بين المعتقلين[8].

(١) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص١٤٥، ص ص ١٩١-٣.

(٢) صلاح شادى، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(٣) عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعى والسياسى فى مصر، منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٣.

(٤) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ص١٨٠ -١؛ رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٧٠.

(٥) حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٦٢.

(٦) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص١١٤ -٥.

(٧) نفس المرجع، ص ١٤٩؛ محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين عبد الناصر والإخوان، د.ن.، د.ت.، ص ص٧٦-٧.

(٨) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٤. وقد اعتقل فى ١٣ يناير وأفرج عنه فى ٢٦ مارس: ق٦٥، مذكرة إدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص١.

غير أن هذا الاتجاه للأحداث توقف مع اندلاع أزمة مارس ١٩٥٤، التى أسفرت عن تفاهم مؤقت بين عبد الناصر والهضيبى[١]، بعد الإفراج عن الإخوان، أسفر عن إجهاض الحركة المؤيدة لعودة الأحزاب. وبزوال هذا الخطر المشترك على كل من سلطة ناصر والإخوان، عاد الصراع مرة أخرى، بما فى ذلك محاولات لإحداث انشقاقات جديدة داخل الإخوان، خصوصا بعد أن طالب الهضيبى علانية فى٤ مايو ١٩٥٤- بعد أن خذله الضباط مرة أخرى - بإعادة الحياة البرلمانية وإلغاء الأحكام العرفية والإجراءات الاستثنائية وإعادة الحريات[٢]، فى تحد صريح لسياسة الضباط، بل وسلطتهم.

ومع اشتداد الصراعات داخل تنظيم الإخوان، قرر الهضيبى السفر فى رحلة طويلة خارج البلاد، استغرقت الفترة من يونيه إلى أغسطس[٣] ، مجمدا بذلك الوضع داخل صفوف الإخوان. وبعد عودته بقليل اختفى الهضيبى ومعه الكوادر الأساسية الموالية له، ومالبث أن نجح فى اجتماع الهيئة التأسيسية فى سبتمبر ١٩٥٤، فى الانتصار على جناح محمد خميس حميدة وكيل الجماعة الذى أصبح مواليا للضباط ومدعوما من المنشقين السابقين[٤]. وقبيل أحداث المنشية جرت المحاولة الأخيرة لعزل الهضيبى، وأصبح جسد الإخوان مثخنا بجراح المعارك الداخلية المتتالية، التى نفخ فى أوارها الضباط[٥]، على الرغم من نجاح الهضيبى وأعوانه فى الاحتفاظ بقيادة الجسم الرئيسى من الكوادر الفعالة للجماعة[٦].



كان دور سيد قطب ضمن هذا الإطار العام للصراع، يتمثل فى قيادة الحرب الأيديولوجية ضد كل من الضباط والمفصولين، والتعبير عن اتجاه الهضيبى. فعمل سيد قطب بنشاط فى إعداد مجلة أسبوعية منافسة «للدعوة»، أداة المفصولين،

(١) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٠٨ -١١؛ عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، ص ص١٤٠ -١.

(٢) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص٢١٤ -٥.

(٣) نفس المرجع، ص ص٢١٥ -٦.

(٤) نفس المرجع، ص ص٢٢٩ -٣١.

(٥) نفس المرجع، ص ص ٢٤٥ -٧.

(٦) نفس المرجع، ص ٢٣١.

فصدر أول أعداد مجلة «الإخوان المسلمون» فى ٢٠ مايو ١٩٥٤، وأعلنت موقف الهضيبى الصارم من المفصولين: «التخلص من الخلايا الميتة من الجسم الحى»[١]، ودخلت المجلتان فى بعض المناوشات الصحفية[٢].

ومن جهة أخرى حاول سيد قطب، رغم الرقابة، التعبير بوضوح عن موقف جناح الهضيبى المعارض لمفاوضات الضباط مع انجلترا على تحقيق الجلاء، وتخوفه من نطاق المعاهدة وشروطها. وبلغت به الجرأة أن حذر النظام من السقوط والانهيار تحت مطارق الاتفاقية والعداء مع الإخوان[٣].

ومع توقيع اتفاقية الجلاء بالأحرف الأولى فى ٢٧ يوليو ١٩٥٤، وإعلان الهضيبى باسم الإخوان رفضه للاتفاقية، فى ٣١ يوليو فى الخارج، وبعد عودته إلى مصر فى ٢٢ أغسطس[٤]، أصبح ممكنا تجسيد الخلاف بين جناح الهضيبى والضباط فى صورة خلاف حول محتوى الاتفاقية.

وكانت رؤية سيد قطب، التى عبر عنها للمرشد العام قبل سفره، تتلخص فى أن يقوم الإخوان بقيادة وتنظيم الحركة الشعبية، فى اتجاه المطالبة برد الحريات ورفع المظالم[٥]، وأضيف إلى هذا بالطبع هدف إسقاط المعاهدة، أو بالأصح استخدام سلاح رفض المعاهدة فى إسقاط النظام.

وفى هذا الإطار، وأثناء سفر الهضيبى، قام سيد قطب وأفراد من الجهاز الخاص باتصالات تنظيمية بالحزب الشيوعى المصرى (بقيادة فؤاد مرسى)، الذى كان يسعى منذ البداية إلى اجتذاب الإخوان بعيدا عن الضباط[٦]. وبدأت

---

(١) ع٥. سارعت «الدعوة» بالرد على هذا القول فى:عدد ٢٢ يونيو ١٩٥٤، «يوميات»، دون توقيع، ع١٧٥.

(٢) مثلا: الدعوة، ٦ يوليو ١٩٥٤، ع١٧٧.

(٣)يقول سيد قطب: «هذا الشعب يريد اليوم ألا يرتبط بأحلاف مع الاستعمار. يريد أن يقف صفا واحدا فى وجه الاستعمار ... ولن يغفر لمن يمزقون الصف ويحولون المعركة تجاه الاستعمار إلى معركة داخلية» (متهما الضباط ضمنا). وحتى يكون التحذير أوضح: «لقد كان توقيع معاهدة ١٩٣٦ بداية النهاية فى حياة أقوى حزب أنشأته ثورة ١٩١٩، كما كان اغتيال حسن البنا والتنكيل بالإخوان بداية النهاية في حياة أقدم عرش (كذا!!) عرفة التاريخ»: الإخوان المسلمون، ٢٤ يونية ١٩٥٤، سيد قطب، «هذا الشعب يريد» ،س١، ع٦.

(٤) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢١٧-٨؛ خطاب المرشد العام للإخوان فى ٩ سبتمبر ١٩٥٤، فى: صلاح شادى، صفحات من التاريخ، ملحق رقم ١١.

(٥)المضبطة الرسمية بمحاضر جلسات محكمة الشعب فى المدة من ٢٢ إلى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ج٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٨.

(٦) حيث طالبت جريدة «راية الشعب» الإخوان بنفض أيديهم من الهضيبى المتحالف مع عبد الناصر أثناء أزمة مارس، والانضمام لجبهة ضد النظام. راجع: رفعت السعيد، منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧، ص٣٨٧.

الاتصالات في يوليو، وشارك فيها سيد قطب منذ أغسطس على الأقل، بهدف الاتفاق على أعمال مشتركة تشمل تدبير المظاهرات وإصدار المنشورات ضد حكم الضباط، وطباعة مجلة الإخوان السرية - وسنعرض لها حالا- في مطابع الحزب الشيوعي السرية[1]. واتفق الطرفان على مطالب موحدة، هي المطالبة بقطع المفاوضات مع بريطانيا وإلغاء القيود على الحريات. غير أن هذه الاتصالات لم تسفر عمليا إلا عن اشتراك الإخوان في توزيع منشورات الحزب الشيوعي المصري[2]، وربما العكس أيضا[3].

وأيا كان سبب عدم تطوير علاقة التعاون، فلا شك أنها كانت تستند إلى مطالب مشتركة موضوعيا بين الاتجاهين، كما أنها كانت تتسق مع رؤية الهضيبي التي عبر عنها لسيد قطب قبل سفره: إن الإخوان يجب ألا يقوموا بحركة منفردة ضد الحكومة[4].

كذلك فقد بادر سيد قطب بإصدار نشرة سرية بعنوان **«الإخوان في المعركة»**[5]، حازت موافقة الهضيبي بعد عودته، بحيث أمر بأن يوفر لها مكتب القاهرة إمكانيات الطباعة السرية[6]، رغم أنف مكتب الإرشاد وجناح الوسط بقيادة محمد خميس حميدة، الذي حاول إيقاف النشرة قبل عودة الهضيبي، دون جدوى[7]. بل واتهمه الهضيبي بعد عودته حين كرر طلب إيقافها، بأنه من أنصار «سياسة المهادنة مع الحكومة»[8].

أصبح جليا أن الإخوان قد انشقوا مرة أخرى إلى اتجاهين، تجمع أحدهما،

---

(١) نفس المرجع، ص ص٣٨٧ -٨.

(٢) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ١٩٩ -٢٠١.

(٣) وقد عزا ريتشارد ميتشل ضيق نطاق التعاون إلى الاختلافات الأيديولوجية العميقة، غير أن الظروف الداخلية للإخوان واختلافاتهم ربما تقدم سببا أكثر جوهرية. راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ -٥.

(٤) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٤.

(٥) وكانت عبارة عن ورقة زادت إلى أربع ورقات، مطبوعة طباعة رديئة. راجع: محمود عبدالحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤.

ويبدو أنها ظهرت في البداية، كمكمل لمجلة «الإخوان» العلنية، للتوجيه الداخلي ولنشر ما تمنع الرقابة نشره، ثم انفردت بالساحة. راجع أول إشارة إليها في: «الدعوة»، ٣ يوليو ١٩٥٤، «يوميات»، ع١٧٨.

(٦) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٧. وكان رئيس مكتب إداري القاهرة من بين أعضاء «اللجنة العليا» للنظام الخاص. راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٧) محكمة الشعب، ج٤، شهادة الشيخ محمد فرغلي، ص ص ٧٢٥-٣١.

(٨) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ١٩٦.

الذى ينتهج سياسة العداء لحكم الضباط، حول الهضيبى، ويضم الجهاز الخاص الجديد بعد إعادة تنظيمه، ويتولى أمور دعايته سيد قطب. وتلخصت سياسة الهضيبى فى هذه الفترة فى محاولة ترتيب تحالفات داخل الجيش موالية لمحمد نجيب، بهدف إعادة الحكم المدنى والحريات، على أن يكون الإخوان قادة الحركة الشعبية المساندة لحركة الجيش[1]. وجرى إعداد النظام الخاص للإسهام فى مثل هذه الخطة[2].

وقد اتجهت نشرة «الإخوان فى المعركة» إلى اتهام نظام ناصر بالعمالة للاستعمار الغربى[3]، وتعريض البلاد لمخاطر الحرب العالمية الثالثة (المتوقعة)، بل وعقد معاهدة سرية مع إسرائيل[4]، تتضمن انسحاب أغلبية القوات المصرية من سيناء، والتعاون على استتباب الهدوء فى قطاع غزة[5]، وصولا إلى اتهام الضباط بسرقة أموال الشعب[6]. وعجلت مثل هذه الاتهامات بدورها من اتساع الهوة بين فصائل الإخوان[7]، وهو هدف كان مقصودا لذاته على أية حال من جانب نشرة «الإخوان فى المعركة»، التى نبهت على الإخوان أن يقاطعوا المفصولين والموقوفين، وأن يمتنعوا عن شراء وقراءة مجلة «الدعوة»[8]، التى كانت بدورها قد أعلنت صراحة تأييدها لاتفاقية الجلاء، ونددت بموقف الهضيبى، وطالبت بإلغاء قرارات

(١) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيد قطب، ص ص ١٢٥٥ -٦، ص ١٢٦٠.

(٢) المصور، ١٦ أبريل ١٩٩٣، على عشماوى، أنا والإخوان والنظام الخاص (مذكراته)، الحلقة الثانية، ع٣٥٧٥.

(٣) عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ص ص٧٣ -٤. وكان عنوان أحد المنشورات: «هذه الاتفاقية لن تمر».

(٤) محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤.

(٥) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢١٦ -٧.

(٦) عبدالعظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٧) شكا عبد الناصر للمعتدلين من الإخوان من هذه الاتهامات بالخيانة، مما دفعهم للصدام مع اتجاه الهضيبى وسيد قطب: محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤؛ محكمة الشعب، ج٤، شهادة الشيخ محمد فرغلى، ص ص ٧٢٥ -٣١.

والواقع أن هذه الاتهامات كان لها ما يبررها، من حيث التشابه بين مشروع المعاهدة ومشروع صدقى - بيفن الذى سبق وأن رفضته الحركة الوطنية .. أما بقية الاتهامات الكاذبة، فهى امتداد طبيعى لذلك الشعور بأن الضباط موالين لأمريكا، وفقا لروح المؤامرة العالمية المتغلغلة فى عقلية الإخوان. ومع ذلك، فعمليا لم يكن لدى الإخوان مانع جدى من الموافقة بأنفسهم على اتفاق كهذا، إذا كان لهم وجود فعال فى السلطة. ومن هذه الزاوية كان الصراع فى حقيقته صراعا على السلطة وليس على شروط الجلاء.

(٨) الدعوة، ١٣ يوليو ١٩٥٤، «يوميات»؛ الدعوة، ٩ أغسطس ١٩٥٤، «يوميات»، ع١٨٢؛ الدعوة، ٢٤ أغسطس ١٩٥٤، «يوميات»، ع١٨٤؛ الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوى، «أين عمر؟!»، ع١٨٧.

الفصل والإيقاف وتغيير سياسة الإخوان إزاء حكومة ناصر[1].

ومع وصول المواجهة السياسية إلى هذا الحد، ومع تصفية بقية القوى السياسية فعليا، أصبحت المواجهة الحاسمة فى انتظار ذريعة ما، تسمح للضباط بإعادة قرار حل الجماعة إلى الوجود، والقضاء على الطرف الوحيد الذى يعترض عجلات عربة الحكم المطلق. وكان حادث المنشية (٢٦ أكتوبر ١٩٥٤) هو الذريعة التى أتاحت للضباط فرصة إعمال سيف التصفية فى جسد الإخوان المثخن بالجراح، والمصاب بانهيار وتفكك تنظيمى وعقائدى بالغين[2].



كان سيد قطب، قرب النهاية، قد اختفى فى بنى سويف، مواصلا حرب المنشورات[3]، فتأخر اعتقاله إلى يوم ١٨ نوفمبر ١٩٥٤[4]، ودفع ثمن موقفه وكتاباته السرية تعذيبا وحشيا[5]، وحكما بالسجن لمدة خمسة عشر عاما. وبعد مرحلة المحاكمات، استقر سيد قطب، بسبب سوء حالته الصحية، فى مصحة سجن طرة، حيث أتيح له أن يطور أفكار الإسلام السياسى تطويرا جذريا، ويؤسس «معالم» اتجاه أكثر صرامة وعنفا، وأقدر - فى اعتقاده - على مواجهة الضباط وحكمهم، الذين أثبتوا له بجلاء أن «كلمة القوة» قد تكون أكفأ وأقدر من «قوة الكلمة»، وأن زمن الحركة الجماهيرية و«التنوير الإسلامى» قد ولّى ... مخلفا وراءه الواقع المر للسجون الناصرية.



(١) الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوى، «موقف حاسم»، ع١٨٨.
(٢) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٤٥ -٧.
(٣) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٥.
(٤) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص١٠ -١.
(٥) جابر رزق، مذابح الإخوان فى سجون ناصر، ص ١٤٠.

الفصل الرابع

أيديولوچية الصفوة الإلهية



«إن المؤمن هو الأعلى ... الأعلى سندا ومصدرا، فما تكون الأرض كلها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة فى الأرض؟ والاعتبارات الشائعة عند الناس؟وهو من الله يتلقى، وإلى الله يرجع، وعلى منهجه يسير؟»

سيد قطب – معالم فى الطريق

أسفر صدام عام ١٩٥٤ بين الإخوان والضباط عن هزيمة مروعة، فاحتشدت السجون بأعضاء الإخوان، وأجريت لهم محاكمة أمام محكمة تفتقر إلى كل الضمانات القانونية، بدءا من تشكيلها ذاته، بعد مرحلة من التعذيب الوحشى فى السجون، افتتح بها النظام الجديد سجله الحافل فى هذا المجال، وألقى الإخوان فى السجون بعد «المحاكمة» لتتاح لهم فرصة طويلة لتأمل ما حدث ومحاولة فهمه.

ومثلما كشفت المحاكمات عن تشقق الإخوان الداخلى وانهيارهم التنظيمى، فقد كشفت إذاعة المحاكمات ونشرها عن قوة النظام وانهيار شعبية الإخوان، فصال الضباط وجالوا فى المحاكمة أمام الجماهير، غير عابئين حتى بالحفاظ على شكل لائق لإجراءات المحاكمة، أو حتى للألفاظ المستخدمة فيها[1]. فكشف انتصار النظام عن قبضته الحديدية محدثا وقعا إرهابيا قويا فعالا.

وكان من الطبيعى أن يثور الحديث عن «الأخطاء» التى وقعت فيها الجماعة بمجرد الاستقرار فى السجون عام ١٩٥٥، فظهر اتجاه يرجع الهزيمة إلى تشدد المرشد العام مع الضباط[2]، ووجود النظام الخاص، مع عدم وجود برامج واضحة للتطبيق لحل مشاكل المجتمع[3].وسرعان ما كشفت النقاشات التى دارت بهذا الصدد عن ميل هذا الاتجاه إلى التوصل من خلال هذه الأفكار إلى تأكيد شرعية الحكم القائم، ومن ثم، ضرورة الولاء له[4]، فكان هذا الاتجاه بمثابة امتداد متأخر للمنشقين على خط الهضيبى ممن اتجهوا للتعاون مع الضباط وطردوا من التنظيم عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤.

---

(١) حول هذه المسألة، بالإضافة إلى الأجزاء السبعة المنشورة «لمحكمة الشعب»، راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص٢٤٥ ؛عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص١٢-٣.

(٢)صلاح شادى، المصدر السابق، ص ٣٥٢.

(٣) عبد الحليم خفاجى، عندما غابت الشمس، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٧، ص ص٢٢٦ -٣٤؛ ق٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ص٩-١٠.

(٤)عبد الحليم خفاجى، المصدر السابق، ص ص٢٥١ -٣.

وكان تأميم القناة وحرب ١٩٥٦، بمثابة فرصة كبرى لهذا الاتجاه كي يعلن عن نياته صراحة، ويتوسع وينمو، فتجمع أفراد من الإخوان في مختلف السجون وأرسلوا برقيات تأييد للضباط، معربين عن استعدادهم للاشتراك في المعركة، وذلك ضد «الاتجاه الرسمي» للجماعة[١].

وقد سارع النظام إلى الاستفادة من هذه الانشقاقات، فعمل على اجتذاب عدد أكبر فأكبر من «المؤيدين» مستخدما إما الإغراء بالإفراج، أو المضايقات والضغوط المختلفة داخل السجون[٢]، مما أدى إلى اتساع موجة برقيات التأييد، حتى شملت بعض أعضاء مكتب الإرشاد[٣]. وبدأ الإفراج عن معتقلين ومسجونين من بين الإخوان في عام ١٩٥٦[٤].

ومع ذلك، فإن أزمة الإخوان السياسية تتجلى بأوضح أشكالها لدى الاتجاه الرافض للناصرية. فالاتجاه الرئيسي الذي يمثله مكتب الإرشاد ورجال النظام الخاص، لم يعن إلا بالحفاظ على وحدة الجماعة ووقف انشقاقاتها، رافضا كتابة بيانات التأييد، منتظرا شروطا أفضل لاستمرار النشاط[٥]. وعزا الهزيمة أمام عبد الناصر إلى النزاعات داخل الإخوان وخروج بعضهم على طاعة المرشد، «فشغلت الفرقة الطرفين عن مواجهة كيد عبد الناصر»[٦]. ومن هنا، فقد سعى هذا الطرف إلى وقف مناقشة أخطاء الجماعة أو أية خلافات داخل السجون[٧]، كما سعى لإقامة روابط تنظيمية داخل السجون تحت إشراف رجال مكتب الإرشاد كلما سمحت

(١) نفس المصدر، ص ص٢٦٠ – ٩٨؛ حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الاحرار والإخوان المسلمون، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص١٢٠.

(٢) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ص٣٣٤ –٥؛ عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ص ٣٠٣ –٥، ص ص٣٩٧–٨، ص ص٤١٠ –١.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ص٧ –١٢؛ ابراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدا على العصر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٣٤. والدكتور عبد العزيز كامل مثل صارخ لهذا الموقف.

(٤) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٥) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. ولعل صلاح شادي هو أبرز قادة هذا الاتجاه.

(٦) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ص ٣٤١ – ٢. كما يعزو «خيانة» عبد الناصر للإخوان إلى «عبادته لذاته ورغبته العارمة في النفوذ والسلطان»: المصدر نفسه، ص ٣٢٧. وواضح أن المدخل الأخلاقي لتفسير التاريخ مزمن عند قادة الإخوان، إلى حد يفقدهم القدرة على رصد الظروف الموضوعية للأحداث.

(٧) عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ص ٢٢٦ –٦٤. وهذا لا يمنع وجود دافع ذاتي، وهو عدم رغبة القيادة في تعريض نفسها للنقد من داخل صفوف الجماعة.

الظروف[١].

وفى ذات الاتجاه ، كان بعض الإخوان خارج السجون، يقيمون تنظيمات صغيرة لا تهدف إلى أكثر من جمع التبرعات لأسر المسجونين التى كانت تعيش فى ظروف بائسة للغاية[٢]، أو التزاور بصفه غير دورية للكلام فى «مشكلات الدعوة»[٣].

وفى نفس الوقت، ظهر اتجاه آخر داخل السجون، يرفض كل مهادنة مع السلطة أو إدارة السجن، ويدين كل من أرسل برقية تأييد بما فى ذلك أعضاء مكتب الإرشاد المؤيدين[٤]. كما بادر عدد من الأفراد خارج السجن بشكل مستقل، بعمل تنظيمات تهدف إلى إحياء الجماعة واغتيال جمال عبد الناصر وآخرين انتقاما من مذابح النظام ضد الإخوان[٥]. ومع ذلك فلم تكن لدى هذا الاتجاه استراتيجية سياسية واضحة، أو مبرر فقهى واضح للعمل ضد النظام.

ووسط ذلك كله، كان موقف الهضيبى أميل إلى الخط الثانى، مع عدم ممانعته فى أن يقوم الإخوان بنوع من التجمع خارج السجن، واهتم بصفة خاصة بوقف المشاحنات بين الاتجاهات، ولخص موقفه العام إزاء هذه الاختلافات فى عبارته: «لن أقول للقاعد تحرك ... ولن أقول للمتحرك أقعد»[٦]، معلنا بكل وضوح الإفلاس السياسى العام للإخوان.

والحال أن هذا الإفلاس السياسى لم يكن مجرد رد فعل لهزيمة ١٩٥٤، وإنما

---

(١)ق ٦٥، م.ا.ن. شكرى محمد على رباح، ص ٣؛ م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص ٣-٥، ص ١٨.

(٢) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) وكان من بين تنظيمات جمع التبرعات، تنظيم يقوده فريد عبد الخالق، الوثيق الصلة بالهضيبى. راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ٥٩. وقد أعدت المباحث الجنائية العسكرية مذكرة بتنظيمات جمع التبرعات وكان عددها كبيرا. وهى فى حقيقتها تجمعات من الأقارب أو الاصدقاء، ذات أهداف خيرية.

(٤)ق ٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ١٢، ص١٠ وقد اتهمت مجموعة سعيد البواب المتشددة فى سجن بنى سويف عبد العزيز عطية عضو مكتب الإرشاد بالخيانة لأنه وصف الحكومة بأنها إسلامية، وكذلك عمر التلمسانى، لأنه كتب ورقة تأييد للنظام عام ١٩٥٩ فى سجن الواحات؛ نفس المصدر، ص ص ١٧ -٨.

(٥) راجع الفصل الخامس، ص٢٥٤.

(٦) على عشماوى، التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص٧١. وهو أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ الذى رأسه سيد قطب. وربما يفسر هذا المرقف جزئيا شعور الهضيبى بخيبة الأمل فى الإخوان مع رؤيته لحجم الصراعات الداخلية ومعاناته بسببها. وقد عبر عن هذا الشعور لابنه اسماعيل. راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. اسماعيل حسن الهضيبى، ص٣.

يرجع فى أصوله إلى مشكلات نظرية فى فكر الإخوان السياسى، سواء على صعيد الاستراتيجية أو التكتيك، بل وغياب أى مفهوم عن السلطة لديهم أصلا. وإذا أردنا فهم دور سيد قطب فى الفكر النظرى للإسلام السياسى، فلابد من وضع إسهامه فى مواجهة هذه المشكلات الجوهرية فى فكر الإخوان المسلمين.

كانت المشكلة الجوهرية التى وقعت فيها الجماعة هى غموض علاقتها بالسياسة، الذى تفرعت منه كل مشكلاتها الفكرية السياسية. فالجماعة التى أعلنت نفسها: دعوة سلفية وطريقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية[1]، كانت تتخطى منذ البدء بهذا التعريف إطار المجتمع المدنى الحديث الذى يفصل بين هذه الأنواع من الجماعات، محدثة ارتباكا شديدا فى مفهومات القوى المختلفة عنها، بل ومفهومها هى ذاتها عن نفسها. خصوصا وأن عضوية الجماعة كانت تعنى فى الواقع - وليس فى الفكرة فحسب - خضوعا لأيديولوجيا تتناول مختلف جوانب حياة العضو وسلوكه اليومى، بل وضميره وتفكيره[2]. فكانت بذلك أشبه بالطائفة الحرفية القديمة - التى هى فى ذات الوقت فرقة من فرق الصوفية، لها طقوسها وأفكارها وعاداتها وتقاليدها - مزروعة فى قلب المجتمع الحديث بمؤسساته النوعية المختلفة، بينما كانت تطالب أعضائها بالسلوك وفقا لمعايير الطائفة ولصالحها داخل هذا المجتمع، هؤلاء الأعضاء الذين كانوا أساسا - خصوصا الكوادر النشطة - من بين العاملين فى مؤسسات الدولة الحديثة من «الأفندية» وطلبة التعليم الحديث. فكأنها تشكل نمطا من الاحتجاج السلفى عل مؤسسات الدولة الحديثة التى عانت من قصورات ضخمة فى المجتمعات العربية، وأثبتت لنفسها وللجميع أنها تخفى ممارسات لا تنتمى إلى المفهوم الحديث للدولة التى تقوم على فكرة المواطنة المجردة.

وفى مقابل هذا النموذج، يطرح الإخوان مفهوما أخلاقيا للدولة كجماعة «إخوان مسلمين» كبرى. ولأن المفهوم أخلاقى وهرمى فى ذات الوقت، فإن محور المسألة هى «الحاكم المسلم»، «العادل»، «العالم»، وكان التراث السلفى حول شروط «الحاكم الصالح»[3]. غير أن هذا المفهوم يتناقض بشكل صارخ مع مفهوم الدولة

(١) طارق البشرى، المرجع السابق، ص٥٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٧١.

(٣) ومقابله هو «الحاكم الفاسد». ومن هنا يفسر «صلاح شادى» مثلا قيام عبد الناصر بالتنكيل بالجماعة بسوء أخلاقه وانتهازيته وشهوته للسلطة (المصدر السابق، ص ٣٢٧)، كما يفسر هزيمة الإخوان بسوء أخلاقهم المتمثلة فى انشقاقاتهم وصراعاتهم وخروجهم على طاعة المرشد، وعدم إخلاصهم - إذن - لقضيتهم (المصدر السابق، ص ص٣٤١ -٢)، متغافلا عن جميع الظروف الموضوعية.

الحديثة، الدولة «كشخص معنوى»، كجهاز، كآلية مستقلة، كتجسيد سياسى للوطن، أو الأمة، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعية، أو الإرادة العامة. فالدولة الحديثة ليست بالتأكيد «دولة دعوة»[١]، وفقا لنموذج دولة الخلفاء الراشدين على نحو ما يفهم الآن وسط الإنتليجنسيا الإسلامية، وليست دولة طائفية مذهبية أوعنصرية أو قبلية، على النمط المعروف فى الحضارة الإسلامية.

وفى ظل هذا المفهوم الأخلاقى للدولة يصبح الاستيلاء على السلطة هو ذاته هدفا غامضا.. فالحاكم الصالح يمكن - نظريا - أن يظهر فى أى وقت دون حاجة لأى فعل سياسى من جانب الجماعة[٢]. كما أن تحديد طبيعة الدولة القائمة ووجه «العيب» فيها الذى لا يجعلها «دولة إسلامية»، و بالتالى تحديد استراتيجية تجاهها، يتعارض مع المفهوم الأخلاقى لعضوية الجماعة وتصورها الأخلاقى للدولة، حيث أن مثل هذا التحديد كفيل ببث الفرقة فى صفوف الجماعة، حال تحولها إلى محض حزب سياسى. وقد عبر البنا عن هذا التخوف من الفرقة، حين تجنب وضع برنامج سياسى محدد، بحجة رفض «استهلاك» الإخوان فى التفاصيل الفرعية، فظل فكر الجماعة يدور حول عموميات تسمى «مبادئ الإسلام» خوفا من وقوع خلافات مذهبية داخل الجماعة[٣]. ويلخص أحد الباحثين المسألة فى أنه «كان هناك اتفاق أكبر بخصوص ما هو ليس دولة إسلامية من الاتفاق بخصوص ماهيتها»[٤]. وهو أمر لا يمكن أن يعزى إلى مجرد غياب نموذج تاريخى متعين وحيد «للدولة الإسلامية»[٥]، وإنما يعزى بالدرجة الأولى إلى رفض الجماعة مبدئيا تعيين وجودها كحزب سياسى، وتمسكها بأنها «جماعة إرشاد» إسلامى، للفرد والجماعة والدولة والعالم أجمع، لا تشكل السياسة سوى أحد أوجه نشاطها. وإذا كان من شأن هذا المفهوم المطاط أن يمنح الجماعة مرونة هائلة فى المواقف المختلفة، مثل تأييد حكومات مختلفة وتبرير إنشاء النظام الخاص بمبدأ أن « المؤمن القوى خير وأحب عند الله من المؤمن الضعيف»[٦]، فإنه من جانب آخر يثير بلبلة كبيرة داخل

(١) ومفهوم «دولة الدعوة» أساسى فى فكر البنا. راجع: ابراهيم البيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ص٢٧٠- ١.

(٢) وبهذا المنطق برر البنا تأييده للملك وللنقراشى وعلى ماهر فى أوقات مختلفة.

(٣) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص٣٠٠ -١؛ زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، ص ص٢٥٧ -٨، ص ص١٤١ -٢.

(٤) Esposito, J.L., Islam and Politics, Syracuse Uuniversity Press, Revised 2nd edition, 1987, p. 224.

(٥) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٧٥؛ Ibid., p.221

(٦) صلاح شادى، المصدر السابق، ص ص١٣٠-١.

صفوف الإخوان أنفسهم عند تورطهم فى عمل سياسى مباشر، وكان المثال الواضح على ذلك هو الانقسامات المتتابعة حول الموقف من حكومة الضباط فى عهد المرشد حسن الهضيبى[1]، وحول طبيعة الجماعة نفسها: ما إذا كانت حزبا سياسيا أم جماعة دينية.

وقد أثبتت الأحداث أن ظهور اتجاه يبلور ما يسمى بالحكم الإسلامى فى تصور بعينه، على غرار اتجاه مجلة «الدعوة» كفيل بتمزيق وحدة الجماعة، بل والتهديد بفقدانها الاستقلال إلى حد أن أحد الأجنحة المنشقة اعتبر نظام عبد الناصر تتويجا لفكر الجماعة[2]. ومن هنا فإن الجماعة بحكم تكوينها الأيديولوچى لابد وأن تتبلور حول مطلب عام مثل «تطبيق الشريعة» أو «الدولة الإسلامية»، وهى شعارات تعنى فى التحليل الأخير رفض النظام القائم، دون المطالبة ببديل محدد. فإذا تطلب الأمر تحديدا، فلابد من استعارة أيديولوچيات الفئات الوسطى، حسب تشكلها فى المراحل المختلفة.

ومن النتائج المترتبة على هذا الغموض فى موقف الإخوان السياسى ترددهم بين فكرتى القومية والأممية. فالحكومة الإسلامية منظورا إليها «كدولة دعوة» هى بطبيعتها دولة عالمية تسعى لحكم العالم عن طريق «الدعوة» و«الجهاد»[3]، وهى بهذا المنطق أشبه بمفهوم الرسالة الحضارية لأوربا فى تنوير العالم التى عاش على ادعائها الاستعمار الحديث[4]. غير أن السياق الواقعى لمثل هذه الفكرة، لا يجعل منها فى الحقيقة أكثر من رد فعل على هجوم الحضارة الغربية والاستعمار، فهى تقوم واقعيا بوظيفة أشبه برفع الصراع مع الاستعمار ومطلب الاستقلال القومى إلى المستوى الأيديولوچى بإدعاء وجود أيديولوچية إسلامية منفصلة مستقلة، متعالية وعالمية، منسوبة إلى الله مباشرة. وبذلك يقام أساس فكرى لدعوة «احتقار الحضارة الأوربية» التى طمح إليها عديد من الأيديولوچيات التحررية فى العالم

---

(١) كانت زعامة البنا التاريخية، وطريقته الخاصة فى القيادة كفيلة بضمان طاعة الجسم الرئيسى للجماعة فى مواقفه السياسية المختلفة، مهما تذبذبت.

(٢) كان ذلك رأى السندى. راجع: على عشماوى، المصدر السابق، ص ٧٥.

(٣) ابراهيم البيومى غانم، المرجع السابق، ص ص ٢٧٠ - ٥. حيث يعرف الدولة عند حسن البنا بأنها: دولة دعوة ، دولة عالمية، دولة محكومة بسلطان الشريعة.

(٤) يجعل البنا الهدف النهائى «للنهضة الإسلامية»: «قيادة العالم إلى الخير» حيث أن القرآن «يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة»: راجع: ابراهيم البيومى غانم، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

الثالث[١]، خصوصا مع فشل الاتجاه الليبرالى أو القومى فى تحقيق أحلام التقدم والاستقلال والحرية والعدالة الاجتماعية[٢].

غير أن هذا التناقض لا يسفر عن خطورته إلا حال قيام دولة تدعى أنها دولة إسلامية. أما التناقض الأخطر على المدى المباشر، فهو قائم فى استراتيجية الإخوان السياسية بين طبيعة «جماعة الدعوة» ومركزية الدولة الحديثة فى حياة المجتمع. فالدولة الحديثة التي تتدخل فى التعليم والصحة والتجارة والإنتاج إلى حد تنظيم المرور .. هذا الليفياثان[٣]، الذى يهيمن على نشاطات المجتمع سواء بالتدخل المباشر أو بالتشريع، تصبح بطبيعتها ذاتها هدفا لكل اتجاه يرمى إلى تغيير المجتمع فى مجال أو آخر، إما عن طريق إنشاء جماعة ضغط أو عن طريق الأحزاب السياسية. ولم تتجه جماعة الإخوان إلى العمل السياسى بهذه الصفة أو تلك، وإنما عن طريق تكوين تنظيم «تربوى» غير محدد الهدف، يضغط، ولكن فى غير اتجاه محدد، سوى هذه الفكرة العامة: «الحكم الإسلامى». وقد «أتاح» لها ذلك فرصا كبيرة للاضطراب فى تحديد أساليب العمل السياسى، فتراوحت بين الاستعداد للمشاركة فى الانتخابات البرلمانية، وبين إعداد النظام الخاص لخوض صراع مسلح من نوع ما[٤]، وهى اضطرابات كانت محتملة داخل نطاق الجماعة مع ضعف الحركة الجماهيرية السياسية بصفة عامة، ومع وجود البنا كقائد كاريزمى تاريخى على رأسها. غير أنه مع انفجار التوترات الاجتماعية فى ظل غياب البنا، بدأت تظهر أجنحة متمايزة داخل الجماعة، تبلورت أولا فى اتجاه مجلة الدعوة من ناحية، والاتجاه الهضيبى المحافظ من ناحية أخرى. ومع صعود الضباط للسلطة،

(١) يمكن إيجاد تشابه كبير بين فكرة «دولة الدعوة» وفكرة الثورة العالمية، كما طرحها مثلا ليون تروتسكى، حيث أن الدولة الاشتراكية مدعوة هنا إلى أن تكون بالدرجة الأولى أداة من أدوات الثورة الاشتراكية العالمية وقاعدة لها. ومن هنا نقده الحاد لمفهوم «الاشتراكية فى بلد واحد» الذى حاول أن يبلور المسار الواقعى للدولة السوفيتية الناشئة. وهذا المفهوم أكثر اتساقا فى الأدبيات الماركسية،حيث أن الدولة فيها مدعوة بالدرجة الاولى للاختفاء من التاريخ. وبمعنى آخر، فإنها ضرورة تاريخية تخص مرحلة عبودية المجتمع الطبقى ولابد من التخلص منها حال زواله. أما الدولة الإسلامية فينظر إليها على أنها قائمة إلى يوم الساعة.

(٢) Esposito, J.L., Op. Cit., P. 137.

(٣) الليفياثان Leviathan كلمة انجليزية تعنى التنين، وهى فى ذات الوقت عنوان الكتاب الرئيسى لتوماس هوبز، فيلسوف السياسة الإنجليزى (١٥٨٨ -١٦٧٩). وتستخدم فى الأدبيات السياسية المعاصرة للإشارة إلى الطبيعة التدخلية والمحورية للدولة الحديثة فى مختلف الأنشطة الاجتماعية، بالتنظيم التشريعى والإدارى.

(٤) ابراهيم البيومى غانم، المرجع السابق، ص ص٣٣٤ -٥.

وشعور الجماعة بوجود صلة خاصة تربطهم بهذا النظام الجديد، ورغبتهم فى الاستفادة منه سياسيا، زادت التخبطات داخل الجماعة على نحو ما رأينا.

وباختصار فإن ربط الجماعة ببرنامج اجتماعى محدد، أو أفكار سياسية متبلورة، أثبت دوما قدرته على تفكيكها أو تعريضها لمصاعب داخلية خطيرة. وفى ذات الوقت أثبتت تربيتها العقائدية الخاصة صعوبة التقائها مع أى تيار سياسى محدد، سواء بشكل اندماجى أو تحالفى. ففى النهاية عجز الضباط عن انتزاع عقيدة الإخوان من قلوبهم والتى تتمثل فى اعتقادهم أنهم - بشكل أو بآخر- ممثلو الإسلام فى مصر سياسيا[1].

وفى مقابل كل هذه الأخطار التى أحاطت بالجماعة، فشل أكثر أجنحتها تماسكا واستقلالا (جناح الهضيبى) فى تبنى استراتيجية سياسية واضحة لإقامة الحكومة الإسلامية. فبينما كان البعض يتبنى طريقة نشر الدعوة وتربية الشعب، تبنى آخرون استراتيجية غزو المناصب القيادية، بما يعنى التحالف مع السلطة بشكل أو بآخر، وتمسك غيرهم بفكرة إقامة «حكم القرآن بالقوة المسلحة»[2].

وانعكس هذا الغموض على التكتيكات السياسية فى بداية عهد الضباط، فلم تتخذ الجماعة تحت قيادة الهضيبى موقفا متسقا ودائما فى أى اتجاه كان، سواء مع عودة الأحزاب القديمة أو ضدها، وسواء مع جناح عبد الناصر داخل الحكم أو ضده. وأجريت عملية إعادة بناء موسعة للجهاز الخاص، دون أن توكل له مهمة سياسية محددة، وتذبذب الخط الرسمى بين المهادنة والهجوم والتحالف مع عبد الناصر. وكان المرتكز الوحيد للموقف المعارض الأخير الذى انفجر فى حادث المنشية فى النهاية، هو مجرد الاحتجاج على المعاهدة مع بريطانيا، احتجاجا نابعا من شعور مرير بالإهانة والضرر،أكثر منه احتجاجا على بنود المعاهدة ذاتها.والأكثر من ذلك أن الجماعة اتهمت النظام بالعمالة والفساد، دون طرح بديل واضح ودون جرأة على المطالبة بالحكم صراحة، بسبب التراث الطويل فى ترويج فكرة أن الإخوان ليسوا طلاب حكم وإنما دعاة مبدأ، وبمعنى آخر: أنهم ليسوا حزبا سياسيا[3]. وهكذا كان الصراع مع الناصرية بمثابة استعراض حافل لكل ضروب التناقضات

(١) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) ق ٦٥ م.ا.ن. اسماعيل حسن الهضيبى، ص ٣٤.

(٣) راجع مثلا المبدأ الخامس للإخوان فى النقاط التسع التى طرحوها فى الأربعينات: «إقامة حكومة دينية مع عدم التقدم للحكم إذا سادت مبادئهم» :زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٩٣، هـ١. وبعد القبض على الإخوان، اتهمهم عبد الناصر، بجانب التشكيك فى وطنيتهم ونقد إيمانهم بالعنف، بأنهم يعملون للوصول إلى السلطة وليس للإسلام (رباب الحسينى، موقع الدين فى أيديولوچيات العالم =

الإخوانية.

وكانت الهزيمة ثقيلة، وكان لابد من مراجعة الحسابات. ومع أن الجسم الرئيسى للجماعة فى المعتقلات، ظل يدين بمبدأ السمع والطاعة للمرشد[1]، ويخضع لاتجاه المرشد الذى يتلخص فى الانتظار والتماسك فى ذات الوقت، فقد كان من الطبيعى أن تسعى العناصر الأكثر راديكالية إلى تطوير استراتيجية جديدة للعمل السياسى تتلافى هذه المشكلات المختلفة.



أسفر الصدام مع الضباط إذن عن ثلاثة اتجاهات ممكنة داخل الجماعة، اتجاه الاندماج داخل النظام ومحاولة تقويمه من الداخل، واتجاه الصبر والانتظار والإيمان بانهيار النظام بعد مدة تطول أو تقصر، واتجاه الرفض والثورة والدعوة إلى عمل إيجابى. وكان هذا الاتجاه الأخير هو الأكثر معاناة إزاء هذه المشكلة النظرية فيما يتعلق باستراتيجية العمل السياسى، لأنه طرح على نفسه مهمة العمل السياسى المباشر. ففى أقصى لحظاته تطرفا، كان يسعى إلى تكوين تنظيمات جديدة تحت راية الإخوان المسلمين بهدف تسديد ضربة إرهابية انتقامية ضد النظام. وفضلا عن أن هذا السلوك لا تربطه صلة واضحة بقضية «حكم الإسلام»، ولا يؤدى فى أكثر التصورات «تفاؤلا» بنجاحه، إلى أكثر من زعزعة النظام بصفة مؤقتة، فإنه يفتقد إلى أساس فكرى يبرره، وإنما يستند فى الواقع إلى محض تصور ضمنى بأن الجماعة تمثل الإسلام وأن التنكيل بها تنكيل بالإسلام. ولكن ماذا يمثل النظام؟.

كان واقع النظام يمثل مشكلة إضافية للإخوان من ناحيتين على الأقل، الأولى هى هيمنته المطلقة على جميع وسائل تشكيل الرأى العام، فى عهد تميز برقابة بوليسية صارمة، تطورت إلى شبه احتكار لوسائل الإعلام، يرافقه توسع ضخم فى أجهزة التجسس الداخلى لتأمين النظام سياسيا، وتعددها وتعاظم نفوذها

= الثالث، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ص ص ٩٠-١). فوفقا لمنطلقات الإخوان الفكرية، يصبح مطلب السلطة تهمة فى حد ذاته، وانحرافا عن العقيدة.

(١) يؤكد ذلك سيد قطب فى التحقيقات التى أجريت معه عام ١٩٦٥. راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ١٩. كذلك: م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص٢٠-١.

ورهبتها داخل المجتمع[1]، الأمر الذى أغلق عمليا إمكانيات المعارضة العلنية للنظام، سواء على الصعيد الفكرى أو التنظيمى، فأغلقت بذلك إمكانية «الجهاد بالدعوة»، وأصبح كل خروج على النظام أو تفكير فيه، يتجه إلى العنف بالضرورة.

والناحية الثانية، هى استخدام احتكار الدولة للفكر فى تأسيس وتدعيم شرعية النظام من مختلف النواحى، بما فى ذلك الناحية الإسلامية، ليواجه الإخوان للمرة الأولى تحقق مشروعهم القديم فى احتكار «الشرعية الإسلامية»، ولكن على يد أعدائهم.

فذلك النظام الذى وصف بأنه «يفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البناء ... الميال إلى محو كل ما سبقه ... (وبأنه) جعل من بناء الحزب الواحد ... أداته الرئيسية ... (و) محور ذلك كله حول بناء شخصية القائد أو الزعيم ورعايتها»[2]، كان يستخدم الآلة الدعائية الحكومية الجبارة فى الهجوم المكثف على الإخوان قبل وبعد محاكمات ١٩٥٤، واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية والدفاع عن مصالح المستغلين[3]، فى الوقت الذى نجح فيه فى استقطاب عديد من رجال الإخوان والاستفادة منهم فى مؤسساته الدينية، وبصفة خاصة «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» ولجانه[4].

وهكذا وجد الإسلام السياسى نفسه للمرة الأولى خاضعا للتأميم[5]، وقد تحول كل ما طوره من أسلحة أيديولوچية إلى أحد أدوات جهاز ضخم للدعاية، يفترض وجوده - ضمن ما يفترض - وجود الجسم الرئيسى المتحرك لتنظيم الإخوان فى السجون.

وكان حكم عبد الناصر يتجه أكثر فأكثر إلى إعطاء أهمية متزايدة للإسلام على الصعيد الرسمى. فبينما خلا دستور ١٩٥٦ من أية إشارة للإسلام، أعلن

---

(١) راجع: طارق البشرى، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - ١٩٧٠، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ص١٥١ -٩٠.حيث يلقى ضوءا ساطعا على الوظيفة السياسية لأجهزة الأمن الناصرية.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٠، ص٨.

(٣) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ص١٠٠ -١٠١؛ رباب الحسينى، المرجع السابق، ص ص٩٠-١٠١.

(٤) زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٦٧.

(٥) Choueiri, Y.M., Islamic Fundamentalism, Printer Publishers, London 1990, p. 79.

تور ١٩٦٤ أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة[١]. وشهدت الفترة كلها توسعا كبيرا فى بناء المساجد[٢]، وتضاعف ميزانية الأزهر، وزيادة عدد المعاهد الدينية التابعة له زيادة كبيرة[٣]، وإنشاء محطة القرآن الكريم (مارس ١٩٦٤)، والاهتمام بنشر التراث والثقافة الدينية فى الدوريات[٤]، فضلا عن إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف معلن، هو التعريف بالإسلام واحياء التراث الإسلامى[٥]..

وجرى ذلك كله فى إطار اجتهاد النظام في إحكام قبضته على المؤسسات الدينية واستخدامها سياسيا. فصدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بضم المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، ثم القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤، الذى نص على تعيين الوزارة للأئمة والعاملين بالمساجد الأهلية[٦]. كما خضع خطباء المساجد - الذين تضاعف عددهم بين عامى ١٩٥٤ و١٩٦٣[٧]- إلى التوجيه السياسى من خلال إرسال نماذج من خطب الجمعة عن طريق وزارة الاوقاف، كثر التركيز فيها على الدعاية السياسية حتى عام ١٩٦٧[٨]. كذلك فقد تغيرت برامج تعليم الدين الإسلامى فى اتجاه الربط بين الإسلام والقومية العربية ومواجهة الاستعمار واليهود والجهاد[٩]. وإحكاما للسيطرة على الأزهر فقد صدر قانون تطويره عام ١٩٦١، وهو القانون الذى أسفر عن إلحاقه برئاسة الجمهورية وتعيين وزير حكومى لإدارة شئونه[١٠]، بعد أن تم تجريده عام ١٩٥٧ من استقلاله المالى بتأميم الأوقاف الخيرية[١١].

وكانت محصلة مجمل هذه الإجراءات تحويل المؤسسات الدينية الإسلامية إلى

---

(١) Esposito, J.L., Op. cit., pp. 126 -7.

(٢) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٥١.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٢٤.

(٥) حول نشاطه فى الدعوة: نفس المرجع، ص ص ٢٢٢-٣.

(٦) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٧) زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات ، ص ٦٨،هـ١.

(٨) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٥ -٦؛ زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٦٨.

(٩) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٧٤. ويورد بهذه الصفحة جدولا مقارنا لمحتوى المناهج الدراسية فى مادتى الدين والتاريخ الإسلامى لمراحل التعليم قبل الجامعى.

(١٠) زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٧١؛ رباب الحسينى، المرجع السابق، ص ص١٢٢ -٤.

(١١) زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٧٠.

إحدى أدوات الدعاية، وأحد مصادر الشرعية للسياسة الناصرية، وعلى وجه الخصوص، تبرير التوجه «الاشتراكى» والتوجه «القومى العربى»[1]، وشارك فى ذلك المجلس الأعلى للشئون الإسلامية[2]، ومكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكى[3]، وفتاوى الأزهر[4]. وجرى تلخيص مجمل الاجتهادات الدينية - السياسية المخالفة لسياسة النظام بأى وجه على أنها «محاولات الرجعية» أن «تستغل الدين - ضد طبيعته وروحه - لعرقلة التقدم ... (بهدف) احتكار خيرات الأرض لصالحها»[5].

ومع أن هذه السياسة لا يمكن أن توصف بحال بأنها علمانية خالصة[6]، فقد نقم عليها الإسلام السياسى والفقهاء المتشددون استخدامها للدين فى الترويج لأفكار حديثة مثل النزعة القومية وما سمى بالاشتراكية، إلى الحد الذى أثار أحيانا رجال الإخوان القدامى، الذين اختاروا مبدئيا الاندماج مع النظام والوقوف فى معسكره. كما كان مستفزا بالنسبة لهم أن تستند القومية العربية - وفقا للميثاق - إلى وحدة اللغة والتاريخ والأمل، دون إشارة إلى الإسلام[7]، وأن تحشر «الرابطة الإسلامية» فى سياق بعض الالتزامات الخارجية من الدرجة الثانية، مثل الجامعة الأفريقية والولاء لميثاق الأمم المتحدة[8]. وعلى الصعيد الداخلى، فقد قامت أيديولوجية الناصرية على أساس فكرة المواطنة - دون شقها السياسى من الناحية الفعلية - أى بغير تفرقة رسمية بين المسلم والمسيحى. وعلى حد تعبير

---

(١) يقول عبد الناصر فى خطبة له فى يوليو ١٩٦١: «الإسلام فى أول أيامه دين الاشتراكية. الدولة التى أقامها محمد عليه الصلاة والسلام، كانت أول دولة اشتراكية» (رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١٢٢). وقال فى خطاب آخر: « مقلناش إن إحنا ماركسيين ... بل قلنا إن الدين بتاعنا دين اشتراكى، وإن الإسلام فى القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية فى العالم» (عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان، ص١٥٨).

وبالنسبة للقومية العربية: «إن الأمة العربية لا ترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحدودة وبين تضامنها القلبى والأخوى مع الأمم الإسلامية. أى أن الأمة العربية بقواها الثورية والتقدمية لا ترى فى الإسلام عائقا عن التطور، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور» (خطاب له فى مارس ١٩٦٧، فى: رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١١٣).

(٢) رباب الحسينى، المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٥.

(٤) Esposito, J.L., Op. Cit., P. 128.

(٥) الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.، ص ٧٨.

(٦) تعنى العلمانية عمليا فصل الدين عن السياسة وعن التعليم العام.

(٧) ص ٩٥.

(٨) ص ١٠٨.

عبد الناصر: «الدولة مسئولة عن الجميع أمام الله يوم الحساب»[1]. وليست الأديان - على اختلافها - إلا مصدرا «للطاقات الروحية للشعوب»[2]، دون تمييز للإسلام بدور يختلف عن باقى الأديان.

ومع أن عبد الناصر قد اقتبس كثيرا من أفكار الإخوان فى إقامة نظامه، مثل فكرة العدالة الاجتماعية المتعارضة مع الشيوعية والقائمة على فكرة إعادة توزيع للثروة استنادا إلى السلطة المطلقة للحاكم، ومثل فكرة الدولة غير الحزبية القائمة على وحدة شعبية (صيغة تحالف قوى الشعب العامل)[3]، فقد وظفت هذه الأفكار ضمن إطار مخالف إلى حد كبير يقوم على مبدأ المواطنة والقومية. ومع أن الإخوان لم يعارضوا فكرة «القومية العربية»، واعتبروها خطوة نحو الوحدة الإسلامية، فإن المنحى القومى البحت للفكرة، على النحو الذى عبرت عنه مدرسة ساطع الحصرى، والتى تتفق إلى حد كبير مع رؤية النظام الناصرى كما وردت فى الميثاق، قد أثارت انزعاجا كبيرا وسط عدد من الإسلاميين والإخوان السابقين الذين امتصتهم أجهزة الدولة الناصرية[4].

ورغم حرص النظام على ربط مجمل سياساته بالإسلام بشكل أو بآخر، فقد كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالسوفيت، ويتكلم بنبرة يسارية واضحة. وبدا الأمر بشكل سافر استخداما منظما للدين فى تبرير السياسات المعمول بها أكثر منه استرشادا بالإسلام الفقهى، يستند إلى السيطرة الكلية على أجهزة الإعلام والتعليم والثقافة والمؤسسات الدينية المختلفة، وتكتلها فى جوقة واحدة تردد مقولات النظام[5]، فى الوقت الذى كان يتمتع فيه النظام بمصداقية شعارات عداء الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، بلغة قريبة للجمهور[6]، واعدة بتحقيق آماله، وبصفة خاصة الفئات الاجتماعية الوسطى. وبالنسبة لجمهور الإخوان، ممن بقوا خارج السجون، فقد فقدوا كل اتجاه ممكن، فمطالب الإخوان السياسية والاجتماعية، كما طرحت فى برنامج أول أغسطس ١٩٥٢، يحققها النظام، ويزيد عليها،

---

(١) نقلا عن: رباب الحسينى، المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٢) الميثاق، ص ص٩٣ -٤.

(٣) Ayubi, N.N., Op. cit., pp.141-2.

(٤) مثل الشيخ الغزالى. راجع: Sivan, E., Op. cit., pp. 33-4.

(٥) Choueiri, Y., Op. cit., p.79; Sivan., E., Op. cit, pp. 44-5.

(٦) Sivan, E., Op. cit., pp. 40-1.

ويكتسب شعبية كبيرة من ورائها، بينما يتجه من جهة أخرى إلى تحرير المرأة وتوظيفها، ويسرع فى هدم بنية الأسرة المحافظة. ومع أهمية هذه الانتقادات فى فكر الإخوان المحافظ، إلا أنها لم تكن كافية لإقامة أيديولوچية منافسة للناصرية المنتصرة، وفوق هذا جميعه فقد أصبحت الدعوة إلى مطلق الاسلام، وهى التى كانت محور عمل الإخوان المسلمين السياسى، غير ذات موضوع، إزاء هذا الاستخدام المنظم واسع النطاق من جانب النظام للدين فى تبرير سياساته، وحرصه على الإعلان عن هوية إسلامية ما للنظام.



فى ظل هذه الأزمة المتشابكة، قضى سيد قطب سنوات عشر فى مستشفى ليمان طرة، نظرا لسوء حالته الصحية[1]، بعد تعرضه للتعذيب فى مرحلة ما قبل المحاكمة[2]. ومكّنه موقعه هذا من الاحتكاك بكثير من الإخوان، شبانا وشيوخا، ممن كانوا يفدون من السجون للعلاج بالمصحة، فضلا عن تلقيه زيارات من آله وغيرهم، وإتاحة الفرصة له للاطلاع والتأليف، بل والنشر[3]. فمكنه ذلك جميعه من التعرف على جميع اتجاهات الإخوان، وأحوال النظام الناصرى ودعايته، وبالتالى الاستعانة بها فى مراجعة الموقف، والبحث عن طريق جديد.

لقد شهد سيد قطب نجاح النظام الناصرى المتزايد فى تفتيت صفوف الإخوان، فضلا عما سمعه من خلال أجهزة الدعاية الناصرية، كيف نجح الضباط فى اجتذاب أغلبية الإنتليجنسيا المصرية، ومن ورائها قطاعات عريضة من الشعب، لتأييد النظام، وكيف تدهورت أيديولوچية الإسلام السياسى، وفقدت معناها أكثر فأكثر من خلال نجاح النظام فى الاستيلاء على الشرعية الدينية، واحتكاره للفكر الإسلامى على المستوى السياسى.

وفى مواجهة هذا الخطر، كان على سيد قطب أن يعيد صياغة أفكاره،

(١) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٣٩٢؛ صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٦. وقد أدت سوء حالته الصحية إلى نقله مرتين للعلاج فى مستشفى المنيل الجامعى، وكان سينقل مرة ثالثة عام ١٩٦٤، لولا أن أفرج عنه إفراجا صحيا. راجع: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص١٥٩ - ٦٠.

(٢) صلاح عبد الفتاح الخالدى، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٣) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٣١. ولم أستطع التوصل إلى سبب مؤكد للسماح لسيد قطب بنشر كتاباته فى مصر فى عهد عبد الناصر. حول هذه المسألة: راجع الفصل الاول، ص ص٧٨ - ٩.

ويدخل معترك النظرية السياسية لتصبح هى محور عمله، بعد أن كان النظام الاجتماعى «الإسلامى» محور عمله فى المرحلة السابقة. وهكذا تصبح الأصولية الإسلامية فى حد ذاتها جوهر الدعوة الجديدة وينحسر الضوء عن النظام الاجتماعى،وتوضع فى البؤرة فكرة تميز الإسلام فى حد ذاته عن كل نظام، وضرورة الخضوع لما يفترض أنه النظام الإسلامى - بألف لام التعريف - خضوعا غير مشروط، وغير مرتبط بالكلام عن محاسن «النظام الإسلامى» أو عيوب غيره من النظم. وتلك هى الأصولية الإسلامية فى أعمق معانيها: تفرد الإسلام، والربط المباشر بين الله والإنسان، ربطا يقوم على معنى الطاعة العمياء والخضوع المطلق، لما يعتبر جوهر الإرادة الإلهية.

وتشير الشهادات إلى أن سيد قطب قد مر بمرحلتين فى طريق البحث عن بديل، منطلقا فى جميع الأحوال من رفض تقديم أى تنازل للنظام[١]، تميزت المرحلة الأولى برد فعل غاضب، يتبنى فكرة فرض الحكم الإسلامى عن طريق المواجهة المسلحة للنظام (نظريا طبعا). ويدعو إلى تبنيها[٢]،إلى حد أنه كان ممن عرض عليهم عام ١٩٥٥ خطة لتدبير هرب الإخوان من السجون والقيام بانقلاب[٣].

غير أنه بحلول عام ١٩٥٩ - بشهادة زميله فى مصحة طره، ونائبه فى قيادة تنظيم١٩٦٥ فيما بعد، محمد يوسف هواش - كان سيد قطب قد بلور استراتيجية جديدة، أساسها: «إن الدين فى معناه هو نظام الحكم»، أو:« بما أن الإسلام هو أن يكون الدين خالصا لله تعالى، فيجب أن يكون نظام الحكم خالصا لله تعالى ليكون حكما إسلاميا»[٤]، وأن «الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التى كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بالعقيدة الإسلامية»[٥]، وأن المطلوب إذن هو إعادة تربية الإخوان

(١) صلاح شادي، الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ص ٥٧. ويشير إلى أن سيد قطب كان ممن رفضوا بحسم كتابة «التأييد» الذى طالب به النظام.

(٢) ق ٦٥، م.أ.ن. منير أمين الدلة، ص ص ٤-٥.

(٣) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٢٨ - ٣٠. وقد فهم سيد قطب فيما بعد هذه الدعوة على أنها مؤامرة هدفت إلى تدبير مذبحة كبرى للإخوان.

(٤) أقوال محمد يوسف هوامش فى تحقيقات النيابة فى ق ٦٥، نقلا عن: جابر رزق، مذابح الإخوان فى سجون ناصر، ص ١٤٨. وجدير بالذكر أن أوراق القضية المحفوظة على ميكروفيلم فى المركز القومى للدراسات القضائية، تخلو من أقوال كل من المتهم الثانى محمد يوسف هواش، والمتهم الثالث عبد الفتاح عبده اسماعيل، وكلاهما نفذ فيه حكم الإعدام مع سيد قطب.

(٥) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٢.

المسلمين على أساس هذه الفكرة الجديدة[1].

وقد كان من شأن هذه «الفكرة الجديدة» - على نحو ما سنرى - أن تقدم حلا نظريا (فقهيا) لأزمة الإسلام السياسى، من وجهة نظر الجناح المتشدد، سواء المؤمنة منها، أو التى نشأت فى ظل الدولة الناصرية. وتدور هذه «الفكرة الجديدة» حول ثلاث مقولات جوهرية: «الحاكمية»، التى تضع - فى صيغتها القطبية - أسس الدمج التام بين الدين والسياسة، و«شمول الجاهلية»، الذى يشمل تحديد الموقف من الدولة الناصرية، و« العصبة المؤمنة»، التى تضع أسس بناء حزب انقلابى إسلامى، قادر على استخدام العمل السرى فى ظل الدولة الشمولية.



يضع مفهوم «الحاكمية» الأساس الفقهى - النظرى «للإسلام القطبى»، بالتوحيد التام بين الإسلام والعمل السياسى، على نحو مذهل فى شموله وصرامته. ويبدأ ذلك الدمج بدمج مطلق بين الإسلام ومسألة تحكيمه وحده فى شئون الحياة، بحيث تصبح الحياة تطبيقا للإسلام. فمبدأ الحاكمية يصبح«هو العقيدة، وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كله الا التطبيقات والتعريفات»[2]. وبعبارة أخرى، فإن شهادة «لا إله إلا الله» التى تحدد إسلام المرء، تساوى «أن تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم فى أى شأن من شئونها ولا فى أى جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعوا فيها إلى حكم الله ليتبعوه ... (ومن ثم فهى) تنشئ منهجا كاملا للحياة حين تطبق فى كل شئون الحياة»[3]. فتصبح الحياة كلها فروعا من شجرة الدين بأن تصبح مجالا لتطبيق الأحكام الإلهية وحدها، وتكتمل الصورة بوصم كل من ينازع حق الله فى الحاكمية بالكفر. ولا تتطلب هذه

(١) ولما كانت هذه الخطة، تشمل بالضرورة خطة دعوة وتربية طويلة المدى، فقد انخدع بهذا الجانب فيها عدد من قادة الإخوان المعتدلين، غير ملتفتين إلى التحول الخطير الذى أصاب مفهوم «الدعوة» أصلا فى هذا السياق. راجع مثلا: ق ٦٥، م.ا.ن. منير أمين الدلة (عضو مكتب الإرشاد)، ص٦.

(٢) سيد قطب، ظلال، ط٩، مج٣، ص١١٩٣. وسوف نعتمد هنا على الأجزاء التى أعاد سيد قطب كتابتها وفقا للمنظور الجديد، وهى الأجزاء ١ -١٣، بالإضافة إلى الأجزاء ٢٨ -٣٠ من التفسير، التى كتبها بعد تبلور فكرته الجديدة.

(٣) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٦.

المنازعة أكثر من «تنحية شريعة الله عن الحاكمية، وأن تكون جهة أخرى غير الله هى مصدر السلطان ... ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية»[1]. وبعبارة أخرى فالحاكمية هى سلب نظرى لسلطة البشر على شئون حياتهم، هكذا بإطلاق، وتفريغ إرادتهم نفسها، وتحويلهم نظريا إلى أدوات فى يد مطبقى الشرع الإلهى حسب وجهة نظر هؤلاء. وعلى ذلك فالكفر هو كل خروج على السلطة الإلهية، وهو خروج يتحقق بمجرد اللجوء إلى أية سلطة بشرية عدا سلطة مطبقى الشريعة الإلهية.

وبعد أن يفرّغ مفهوم الحاكمية البشر من إرادتهم المستقلة، يواصل عملية الدمج بين الإسلام والسياسة، ويصبح هذا الدمج سياسيا صراحة مع تحويل اتجاه النظر من عقيدة الأفراد إلى «عقيدة» المؤسسات وأولها الدولة. «فالإسلام القطبى» يؤكد للجميع أنه لا يقصد «قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته ... فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التى تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر (أى لا حاكمية الله) وعبودية الإنسان للإنسان ... إن النظام الذى يحكم البشر فى الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقى الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كل فرد - فى ظل هذا النظام العام - ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون «الدين» كله لله، أى تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله»[2]. والمجتمع الإسلامى عنده ليس «هو الذى يضم أناسا يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون هذا المجتمع» ... وإنما «هو المجتمع الذى يطبق فيه الإسلام ... عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا»[3]، بصرف النظر عن عقيدة السكان. وهكذا يضع مفهوم الحاكمية، أسس حصر الشرعية السياسية فى يد من يعتبرون أنفسهم مطبقى الشريعة الإلهية، بعد أن نزع عن الأفراد والجماعات إرادتهم المستقلة التى هى أساس مفهوم المواطنة الحديث.

ويتطلب هذا الدمج المطلق بين الإسلام والدولة، وبين الدولة والمجتمع، توسيع مسألة «الشريعة» إلى مدى مكافئ بحيث تشمل «التصورات والمناهج، والقيم

---

(١) نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٩٠.

(٢) نفس المصدر، مج٣، ص١٤٣٥.

(٣) س.ق.، معالم فى الطريق، ط ١٥، دار الشروق ١٩٩٢، ص ص ١١٦ -٧.

والموازين، والعادات والتقاليد»[١]، وجعلها جميعا على قدم المساواة فى الوفاء بمتطلبات الليفياثان الإسلامى: الحاكمية[٢]، الذى يتطلب فى نهمه الشديد ما لا يقل عن «العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذى رسمه للبشرية فى كتابه الكريم»[٣]. فالسلطة الإسلامية وفقا لمفهوم الحاكمية تعود لتلتقى بالأفراد منزوعى الإرادة المستقلة، وتفرض عليهم تنظيما كاملا وشاملا لحياتهم معززا بعقيدة إلهية، وبحق إستعمال العنف المنظم لفرض هذا التنظيم بأدوات سلطة الدولة.

ومن المنطقى أن يؤدى هذا الدمج إلى تجريد مفهوم الحاكمية ذاته، فيحصره سيد قطب فى فكرة «الطاعة». فالحاكمية لا تنبع من أفضلية حكم الله، ولا من مضمون الشريعة، «فلا يكفى أن يتخذ البشر شرائع تشابه شريعة الله، أو حتى شريعة الله بنصها إذا نسبوها إلى أنفسهم»[٤]، «فالمهم هو السلطان الذى ترتكز عليه تلك التوجيهات والمناهج والأنظمة»[٥].

غير أن الليفياثان: دولة الحاكمية، لا يكتفى بالتهام المجتمع ومؤسساته، وإنما يتجه أيضا - وأولا من الناحية العملية - إلى الفرد، وبالذات الفرد المسلم، أى الذى «يعتقد» خطأ - فى رأى سيد قطب - أنه مسلم . فعليه، كى يصبح مسلما قطبيا[٦]، أن يعرف أنه لاقيمة لشهادة لا إله إلا لله إلا بالاعتراف لله «بحق الحاكمية»[٧]. فسواء - من منظور الحاكمية - «أن يعتقد الإنسان فى ضميره أن ليس هناك إله ... وإن يتحاكم إلى غير شرع الله ... فكل هذه سواء فى أنها تنفى عن صاحبها صفة الإيمان وتخرجه من الإسلام»[٨]. وليست المسألة مجرد القناعة العامة .. وإنما السلوك السياسى التفصيلى: فكل «من أطاع بشرا فى شريعة من عند نفسه، ولو فى جزئية صغيرة، فإنما هو مشرك»[٩]. وقبل هذا

(١) نفس المصدر، ص ١١٩.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١١٩٣. ومن أمثلة ذلك حل الذبيحة وحرمتها، وصولا إلى إقامة دولة وتنظيم مجتمع.

(٣) نفس المصدر، مج١، ص ١٥.

(٤) نفس المصدر، مج٢، ص ص ٨٢٨ -٩.

(٥) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٦٨.

(٦) أعنى بمصطلح «الإسلام القطبى» ومشتقاته، التفسير السياسى للإسلام وفقا لمذهب سيد قطب، الذى سيشرح تفصيلا فى هذا الفصل.

(٧) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ١٤٧ - ٨ .

(٨) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٩) سيد قطب، ظلال، مج ٣، ص١١٩٨.

وبعده، فواجب المسلم هو الالتحاق بحركة إسلامية قطبية، وإلا كان قلبه مفتقرا إلى «حقيقة الإيمان»[1]. ومن جهة أخرى فمن مصلحته أن يلتحق بمثل هذه الحركة، لأنه إذا كان مؤمنا حق الإيمان - أى قطبيا - سيظل شقيا حتى يقيم مجتمعه المسلم[2].

وليست عقيدة الحاكمية شرطا لإسلام الإنسان فحسب، بل شرط لمجرد «إنسانيته»، فإنسانية الإنسان «وكرامته وحريته الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تتحقق»، فى رأى سيد قطب، إلا فى ظل الحاكمية الشاملة[3]. وليست المسألة مسألة أفضلية أو اكتمال، فالفارق نوعى، إذ أنه بدون الحاكمية يمكن للإنسان «أن يكون حيوانا أو مشروع إنسان ... ولكنه لا يكون إنسانا»[4]، وقد يكون «شر الدواب» أو «كالأنعام»[5]. ومؤدى هذا الشرط فى الحقيقة ليس الإعلاء من شأن الفرد أو عقيدته، وإنما - ببساطة - تجريده من كل قيمة ذاتية عدا ما يكسبه من انتمائه لمجتمع مسلم، قائم ، أو ينتظر قيامه بجهد فعال يبذله، أى من تخصيص ذاته بالكامل لعقيدة الحاكمية. وبمعنى آخر، فإن الانسان بوصفه كذلك، ومن حيث هو صاحب إرادة مستقلة، هو عند سيد قطب حيوان يجب ترويضه.

واتساقا مع هذا التسييس الكامل للإسلام فإن العقيدة القطبية لا تضع نفسها فى مواجهة المسيحية أو البوذية أو البراهمية مثلا، وإنما فى مواجهة نظم سياسية واقتصادية: الرأسمالية والشيوعية، فى إطار نقد سيد قطب لمجمل الحضارة الغربية[6]، التى تتميز عنده بأن الإنسان فيها اتخذ «له آلهة من دون الله، فاتخذ من المال ومن الهوى ومن المادة ومن الإنتاج ومن الأرض ومن الجنس ومن المشرعين له آلهة، يغتصبون اختصاص الله فى التشريع لعباده»[7]. ويرتب سيد قطب على هذه «اللاحاكمية» وصفه لهذه الحضارة بأنها مفلسة، لم تعد صالحة «لقيادة البشرية»[8]، عاجزة عن «إشباع الطاقات الفطرية السوية»[9]، التى لا يشبعها

(١) نفس المصدر، مج ٦، ص ص ٣٩٨٤ -٥.
(٢) س.ق.، هذا الدين، دار الشروق، د.ت.، ص ٣٣.
(٣) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧٥٤.
(٤) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٤٣.
(٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٢١.
(٦) س.ق.، معالم، ص ص ٥-٧.
(٧) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٢٣.
(٨) س.ق.، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق ١٩٨١، ص٤٨.
(٩) س.ق.، ظلال، مج٢، ص ٦٦٧. وهى طاقات روحية بالطبع.

سوى الخضوع للحاكمية، ومن ثم يعانى الفرد فيها من الخواء الروحى فيقبل على شرب الخمر ولعب الميسر ويجرى وراء «المودات» و «التقاليع»(١)، وينتشر الشذوذ والانحراف والجريمة، ويعانى المجتمع من الأمراض النفسية والانحلال واللامبالاة والسلبية، وتطحنه الحروب والأزمات الاقتصادية ... إلخ(٢).

وعلى مستوى الفكر، فقد قامت هذه الحضارة الغربية - فى تحليل سيد قطب - أولا على تأليه «العقل» فى عصر التنوير، ثم تأليه المادة، ثم أطيح بإنسانية الإنسان على يد دارون، وتحول إلى كائن جنسى على يد فرويد، ورد تاريخه إلى الاقتصاد على يد ماركس(٣) ..هكذا، وبمثل هذا التبسيط المخل .. علما بأن هذه الأفكار مدانة مبدئيا فى نظر سيد قطب، حيث أنه يربط بينها وبين مظاهر الاغتراب فى المجتمع الأوربى المعاصر التى مر ذكرها.



وجدير بالذكر أن هذا النقد الحاد، إذا كان يستند فقهيا إلى مقولة الحاكمية، فإنه يستند فكريا إلى محصلة النقد الذى قامت به بعض الاتجاهات الفكرية الأوربية - الفاشية بصفة خاصة - لأسس الحضارة الحديثة(٤)، والتى - على مثال نقد سيد قطب - تفترض أعلى درجات الحرية للإنسان فى خضوعه لسلطة «خيرة» (أو قادرة) مطلقة. والواقع أن الدولة التى يقترحها قطب، لا يمكن أن نجد نظيرا لها فى العصور الوسطى الإسلامية، وإنما فى الدولة البيروقراطية التدخلية الحديثة، كلية الجبروت. فأيا كانت الاستعارات الفلسفية والفقهية من المدرسة الأشعرية الحنبلية فى فكر سيد قطب، فإن هذا الفكر يظل فى جوهره فكرا ينتمى إلى العصر الحديث ومشكلاته، رغم أنه «يلبس شارات إلهية»(٥).

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص ١٢٣ -٤.

(٣) نفس المصدر، ص ص٥٥-٦.

(٤) Chouciri, Y., Op. cit., p. 148.

ويصف هذا الباحث فكر سيد قطب بأنه «طبعة عالم ثالثية من الفاشية»، وهو استنتاج، وإن يكن غير دقيق، إلا أنه أتاح الإشارة إلى تشابهات هامة بين فكر سيد قطب، وفكر ألكسيس كاريل، الفاشى الفرنسى الذى استشهد به سيد قطب مطولا فى كتابه: «الإسلام ومشكلات الحضارة».

(٥) Chouciri, Y., Op. cit., pp. 141-2.

وإذا كان سيد قطب يؤكد ويعيد التأكيد على رفض «المذهب المادى»، فإنه يؤكد من جهة أخرى أن منهجه «لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منها ولا يتنكر لها»[1]، وإنما يرى أن منهجه يمكن أن يحولها من «عنصر شقاء» إلى «عنصر سعادة»[2]، من غير أن يعيد التساؤل - فى هذه المرحلة - عن مشكلة إمكانية اقتباس الحضارة الصناعية دون قيمها وأفكارها.

ومن جهة أخرى يمكن إيجاد عديد من نقاط التشابه بين نقد سيد قطب الأخلاقى للحضارة الحديثة و الأفكار الغربية الحديثة الناقدة، مثل مدرسة فرانكفورت،و نيتشة، بل وفرويد وماركس ذاتهما، فهذه الاتجاهات على اختلافها سوف توافق سيد قطب على الاشمئزاز من هذا العالم القائم على «الدهاء والمراء والكياسة والسياسة والبراعة والمهارة، ومصلحة الدولة ومصلحة الوطن، ومصلحة الجماعة»، بكل ما تنطوى عليه من خداع ونفاق ودفاع عن مصالح خاصة، ومن حال ما يسمى «العدالة»[3]، ومثالها عدالة المنظمات الدولية التى لم تكن يوما «إداة لإحقاق حق ولا لتحقيق عدل»[4]. وسوف يوافق عديد من الثوريين الأوربيين على إدانة الدولة السوفيتية السابقة، التى بعدت «بعدا كبيرا عن أصول المذهب الماركسى»[5]، لتحاول «إلغاء وجود الفرد»[6]، لتصبح بذلك وبغيره أعجز ما تكون عن تلافى عيوب «طغيان الرأسمالية»[7].

غير أن هذه التشابهات، هى فى حقيقتها سطحية، فهى تنطلق من الفكرة المغلوطة الشائعة التى تقول بروحانية الشرق ومادية الغرب، وترفض أن ترى فى الغرب وحضارته ما تنطوى عليه من مثل عليا وأخلاق، ومن نهضة روحية أدبية وفنية وفلسفية، وما أنتجته من فكر يدور حول مفهوم **«الفرد الحر»**، الذى كان نقلة جديدة فى مسيرة الحضارة البشرية. والواقع أن فكر قطب، وفكر التيار الإسلامى فى جملته، إنما ينطلق بالذات من رفض هذه الحرية، والخوف منها. فتحرير الإنسان وفقا لمنهج الحاكمية لا يمكن أن يكون من فعل الإنسان ذاته أصلا،

---

(١)س.ق .، المصدر السابق، ص ص ١٧٧ -٨.

(٢) س.ق.، ظلال، مج ٣، ص ١٨٠٠.

(٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٥٣.

(٤) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٢٨.

(٥) س.ق.، معالم، ص٥.

(٦)س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٠٦.

(٧) س.ق.، ظلال، مج٣، ص١٧٥٤.

بل هو فى الحقيقة ليس تحررا وإنما هو إخضاع : فيلخص سيد قطب الفارق بين ما يسميه «اليوتوبيا » الماركسية و«الواقعية» الإسلامية ساخرا: «الماركسية تفترض أن الناس سيتحولون إلى ملائكة خيرين، ينتج كل منهم أقصى ما فى طوقه، ولا يأخذ إلا قدر ما يكفيه .. وكل هذا بدون رقابة ، وبدون حكومة، وبدون عقيدة سماوية تطمعه فى جنة أو تخيفه من نار»[1]. فالإنسان يظل فى نظر سيد قطب عبدا فى جوهره، أخلاقه هى أخلاق العبد، الذى لا يستقيم إلا رهبة وطمعا.

والواقع أن سيد قطب إنما يطرح نموذجا حديثا للدولة أكثر تأثرا بالاتجاهات المحافظة فى الفكر الغربى، التى تنطلق من الفزع إزاء الحريات النسبية التى نالها الفرد المعاصر، وبصفه أعم، إنشاء مفهوم «الفرد» ذاته. وحلا لهذا المشكلة يطرح سيد قطب خيارا يتمثل فى حسن اختيار السيد لهذا العبد الأبدى، ممثلا فى الدولة الإسلامية، فهى دولة أبدية، وظيفتها قمع «الوحوش» داخل نفوس العبيد فى معركة أبدية لا تنتهى. وهكذا تصبح الدولة القطبية - على غرار الدولة الهيجلية التى تمثل «العقل» - القيمة الإنسانية العليا، والتجسيد الحقيقى لإنسانية الإنسان، أى للإسلام. وهذا هو أقصى تسييس يمكن تصوره لعقيده دينية.

ومثل هذا الدمج المطلق بين العقيدة والدولة، وبينها وبين المجتمع، يشكل الأساس النظرى لحل راديكالى لمشكلة وضع السياسة داخل عقيدة الإخوان كما عرضنا لها ، وبما يتكافأ مع الدور المركزى واسع النطاق للدولة الحديثة وعلاقتها المتشعبة بالفرد .. فقد اتسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد ، فى إطار مفهوم سياسى لله والدين.. فالله يصبح حاكما ، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية، ويصبح كل مكوّن من مكونات الدين خاضعا لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم، يصبح هدف إقامة الدولة حاضرا حضورا تلقائيا فى كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب.



(١) س.ق.، المستقبل لهذا الدين، ص٥٠. وردا على منهج الحاكمية بأكمله، ينتقد أبو الحسن الندوى هذا القصر للعلاقة بين الإنسان والله على بعد العبودية، إذ يراها علاقة «ضيقة، محدودة، جافة، جامدة، رسمية»، وصولا إلى وصم هذا الاتجاه بأنه دنيوى، يقصر دور الدين على إقامة حياة صالحة، والوصول إلى الحكم، الأمر الذى يعنى، تحويل العقيدة إلى «مادية مجردة»: التفسير السياسى للإسلام فى مرآة كتابات الأستاذ أبى الأعلى المودودى والشهيد سيد قطب، ط٢، دار آفاق الغد، القاهرة ١٩٨٠، ص ص١٠١-٢.

وإذا كانت الحاكمية خارج العالم وفوقه، فالعالم أيضا خارج الحاكمية: «إن العالم يعيش اليوم كله فى «جاهلية» ... (تتمثل) فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة»[1]، وتقوم ابتداء على قاعدة «حاكمية العباد للعباد»[2]. فالجاهلية ببساطة ليست سوى اللاحاكمية، أى نقيضها المطلق منطقيا وعمليا، وفقا لمبدأ الثالث المرفوع فى منطق أرسطو: «ليس هناك حل وسط، ولا منهج بين بين .. إنما هناك حق وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية»[3]، «مهما تنوعت ألوان الجاهلية»[4]، سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو ديكتاتورية، أوتوقراطية أو ثيوقراطية»[5].فأحوال العالم وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته لا تعنى «الإسلام القطبى» فى شىء، سوى تحديد «جاهليته»، أى إصدار حكم فقهى عليه يبرر الانخلاع عنه.

والنتيجة المقصودة هى أن «الإسلام اليوم متوقف عن الوجود، مجرد الوجود»، و«استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين للبشرية» أول مرة[6]، بل أسوأ، حيث أن عرب الجزيرة «لم يكونوا من التبجح فى الشرك بحيث ينسبون ... الشرائع إلى أنفسهم، ويدعون أن لهم هم سلطة الحاكمية العليا»[7]، و«المسلم القطبى» إذن، أشبه بالرسول والصحابة، يحمل ذات المسئولية، بل أفدح.

وتمتد حالة الحصار العالمى هذه، لتغزو قلب الفرد المسلم، حيث أن الفارق بين الإسلام والجاهلية يشمل «كل جزئية من جزئيات المعرفة، وجزئيات الحركة، وجزئيات الواقع فى الاقتصاد والسياسة والحكم والخلق والسلوك والأدب والفن إلى آخر جوانب الحياة الإنسانية»[8].

ويفضى هذا الشمول مقترنا بمبدأ الثالث المرفوع فى العلاقة بين الحاكمية

---

(١) س.ق.، معالم، ص ١٠.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ص ١٢٥٦ -٧.

(٣) نفس المصدر، مج١، ص١١. وتتكرر هذه الفكرة عشرات المرات فى «الظلال» و«المعالم».

(٤) س.ق.، خصائص التصور الإسلامى، ص ٨٥.

(٥) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ٢٠.

(٦) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ص ١٢٥٦ -٧.

(٧) نفس المصدر، مج ٣، ص ١١٨٣.

(٨) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ٢٣ -٤. واتساقا مع هذا المنطق، يرى سيد قطب أنه: حتى حين يحيل الفقه الإسلامى إلى العرف» فى بعض المسائل، فهو يمنح العرف ابتداء سلطانا من عنده هو - بأمر الله»: ظلال، مج٢، ص٦٢٣.

والجاهلية، إلى رعب دائم للفرد المسلم من الانحراف، حيث يؤكد له سيد قطب أن «القلب البشرى حين ينحرف شعرة واحدة عن العقيدة الصحيحة، لا يقف عند حد في ضلاله وشروده»[١]، وهى صورة تفضى بالضرورة إلى الشعور بالاختناق والحصار والغضب، والرغبة فى إثبات الإخلاص لله، عمادها جميعا الخوف من حرية الذات وحرية الآخر على حد سواء.

ومن الناحية العملية، تفضى هذه الفكرة إلى تكفير النظام والمجتمع القائمين فى مصر - الناصرية وما بعد الناصرية - عبر وسائط متعددة، أولها، وصم «المجتمعات المسماة إسلامية» بالجاهلية، حيث أنها انتهت «إلى أن تصبح غريبة غربة كاملة عن الإسلام: تصوره الاعتقادى ونظامه العملى على السواء»[٢]، لأنها «لاتدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها .. فتدين بحاكمية غير الله» وتتلقى منها «كل مقومات حياتها تقريبا»[٣]، بل وتتلقى عن المستشرقين فهمها للقرآن[٤]. فالجاهلية القائمة فى المجتمعات الإسلامية، هى بالذات آثار الحداثة الأوربية، نظما وفكرا ومؤسسات فى النظم القائمة، وعلى رأسها الدولة. وهكذا فإن مبدأ الثالث المرفوع، يفضى من الناحية العملية، عند تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، إلى فصل الأفكار القطبية عن النظام والمجتمع الإسلامى، وعزلها عن النظم والأوضاع القائمة، فى وضع التعارض المطلق بين الإيمان والكفر، وإصدار حكم فقهى بالكفر على هذه الدول.

ويوضع المسألة على هذا النحو، فإن أخطر ما يواجه «الإسلام القطبى» هو «هذا التميع فى اعتبار من يتبعون شرائع غير الله ... مؤمنين بالله مسلمين، لمجرد أنهم يعتقدون بألوهية الله سبحانه وتعالى وحده، ويقدمون له وحده الشعائر»[٥]، ذلك أن هذا «التميع» كفيل بفك الارتباط بين الاسلام والإسلام السياسى، وتهديد أساس الفكر القطبى ذاته، ومن ثم فإن «الواجب الأول للدعاة إلى هذا الدين فى الأرض» هو التكفير: «أن ينزلوا تلك اللافتات الخادعة المرفوعة على الأوضاع الجاهلية»[٦]، وأن يقرروا «أن الدين الذى فيه الناس اليوم... ليس من الله قطعا» ويعرفوا الناس حقيقة مدلول «دين الله» - أى الحاكمية - ليدخلوا

(١) س.ق.، ظلال، مج٤، ص١٩١٠.
(٢) س.ق، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ٢٢ -٣ . (التشديد من عندى).
(٣) س.ق.، معالم، ص ١٠٠.
(٤) س.ق.، ظلال، مج١، ص ٤٤٠.
(٥) نفس المصدر، مج٢، ص ١٦٤٣.
(٦) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦٤٩.

فيه أو ليرفضوه[١]. ووفقا لهذا المنطق البيوريتانى، فالاتجاهات الأقرب إلى الإسلام القطبى هى الأخطر عليه من الاتجاهات الأبعد. وعلى سبيل المثال فإن «تعرية أهل الكتاب من شبهة أنهم على شيء من دين الله ألزم وأشد ضرورة من حال المشركين الصريحين فى شركهم»[٢].

وبهذا المنطق العصبوى، فإن الإسلام القطبى لا يتوجه إلى «الكفار»، أو رافضى الإسلام، وهم أغلب سكان العالم. فمن الجلى أنه يتوجه إلى فرد يعتبر نفسه مسلما فعلا، ويخبره أنه ليس مسلما، وأنه إذا إراد أن يكون مسلما فلابد وأن يصبح حاكميا. وليس لمثل هذا المنطق أى تأثير علي من يرفض عقيدة الإسلام أصلا، ولا ينتمى إليه. ومن هنا يخلو فكر سيد قطب من جهود مماثلة لجهود الشيخ محمد عبده مثلا فى الدفاع عن الإسلام، بل هو فى الحقيقة يرفض مثل هذا المنطق.

❖ ❖ ❖

ومن هنا، فإن «الإسلام القطبى»، بسبب صفته السياسية الشاملة تحديدا، لايجد عدوه الأساسى، من بين الجاهلية العالمية، فى المسيحية أو البوذية أو غيرهما من الأديان وإنما فى الناصرية، أشد نماذج الدولة الحديثة حضورا وخطورة فى العالم العربى آنذاك، بسبب مظهرها الثورى المعادى للاستعمار، ودعايتها الإسلامية على حد سواء. ولما كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلا، فقد انصب هجوم سيد قطب على الأسس التى تقوم عليها الدولة الناصرية. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب أن شعارات «القومية» و«الوطن» و«الشعب» و«الطبقة»، وتقرير الشرائع والقوانين باسمها والمطالبة بالتضحية فى سبيلها، إقامة لأصنام تعبد من دون الله[٣]، ومن الناحية العملية، فالقومية العربية عند سيد قطب ليست أكثر من فكرة ومؤامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامى[٤].

أما «الاشتراكية العلمية» - شعار الستينات - فهى مادية بالضرورة، وتعتبر المناداة بها «عدولا جذريا عن الإسلام» كما أن «محاولة الجمع بينهما هى محاولة للجمع بين الكفر والإسلام»[٥]. ومن الناحية العملية، يدين سيد قطب اتساع استيلاء الحاكم على الموارد الخاصة، حتى لا «يستذل أعناقهم (الناس) بها

(١) نفس المصدر، مج٣، ص ٢٠٢١.
(٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦٤٦.
(٣) نفس المصدر، مج٤، ص ٢١١٥؛ مج٣، ص ١٤١٣.
(٤) نفس المصدر، مج٤، ص ١٨٩١.
(٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٢٣١.

.. ويفقدهم القدرة على أن يقوموا بدورهم فى النصيحة الحرة والرقابة الواعية وتغيير المنكر ... فإن هذا كله لا يتأتى للأفراد قط ما لم تكن لهم موارد رزق خاصة لا يتحكم فيها الإمام والولاة»[1]، ومغزى هذا التعديل الذى أدخله سيد قطب على كتابه «العدالة» - رغم أنه يتعلق طبعا بالحاكم المسلم القطبى- أنه ينزع الشرعية عن الاتجاه الناصرى للتأميم فى حد ذاته. وتصبح الملكية الفردية فى هذا التصور الجديد قاعدة النظام الإسلامى، التى تحرم مصادرتها «بدون ضرورة عامة مع التعويض المجزى الذى لا غبن فيه»[2].

ولما كانت القومية العربية والاشتراكية العلمية آلهة فى التصور القطبى، فإن الميثاق هو بدوره «قرآن» بديل «يتلى ويدرس»[3]. ويقال للناس أن تتلقى منه تصوراتها وشرائعها وقيمها[4]، فتحل مثل هذه الكتب محل القرآن، إذ «تستمد منها أوضاع المجتمع ... ويستشهد بفقراتها كما يستشهد المسلم بكتاب الله وآياته»[5]. والمشكلة التى تواجه «الإسلام القطبى» تنحصر فى أن هذا الكتاب، يسعى إلى احتواء القرآن والإسلام، بحيث يستمد الدين - دون حتى تخصيص الإسلام- «وجوده وشرعيته ذاتها من اعتراف العقيدة الجديدة به ضمن مقوماتها»[6]. ويتطلب فهم هذا النوع من النقد أن نأخذ فى الاعتبار أن «الدين» فى المصطلح القطبى يساوى المجتمع أو النظام الاجتماعى، وأن الشرعية الدينية فى الفكر القطبى هى ذاتها الشرعية السياسية، ومن ثم، فإن اعتراف الميثاق بالدين ضمن مقومات المجتمع، يساوى منح الشرعية للدين من عنده.

ومع ذلك، فالناصرية ليست مجرد جاهلية.. بل هى من الناحية العملية ليست إلا إختراعا صليبيا صهيونيا، أقيم بهدف تلافى النفور الذى لاقته تجربة أتاتورك فى تركيا الحديثة بعلمانيتها السافرة. فالنظام الناصرى - بدلا من ذلك - يعمل على «غرس عقيدة أخرى وضعية من صنع العبيد تتحكم فى الإسلام

(١) س.ق.، العدالة، ط٧، ص١١١، ص١١٦.

وهى إعادة طباعة للطبعة السادسة التى صدرت عام ١٩٦٤، وأدخل فيها سيد قطب تعديلات هامة، ومنها حذف العبارات التي توسع من حقوق المجتمع في دخل الفرد حسب الحاجة، مثل العبارة التي تصف حق الملكية الفردية، والضوابط التي تدخل عليه بأنها: «تكاد تجعل صاحبه سيرا لا مخيرا فى تصرفاته»، أو «تكاد تحيله حقا نظريا لا عمليا». راجع: العدالة، ط١، ص ص ١٠٥ - ٦.

(٢) س.ق.، العدالة، ط٧، ص ١١٥.

(٣) س.ق.، ظلال، مج٣، ص١٤٠٣، وبالطبع لم يشر إلى «الميثاق» صراحة وإنما يفهم الأمر من السياق التاريخى.

(٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٠٤.

(٥) نفس المصدر، مج٣، ص ص١١٩٤ -٥.

(٦)س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ١٠٣ -٤..

وتتسلق عليه»[1]، وينفذ «جميع المشروعات التى أشارت بها مؤتمرات التبشير وبرتوكولات صهيون»، التى تتلخص فى تصورات سيد قطب فى تسليط أجهزة التوجيه والإعلام لتدمير القيم والأخلاق الإسلامية، وسحق التصورات والاتجاهات الإسلامية (أى الإخوانية)، وإخراج المرأة المسلمة إلى الشارع وجعلها فتنة للمجتمع وتيسير وسائل الانحلال، «كل ذلك وهى تزعم أنها مسلمة وتحترم العقيدة»[2]. واتساقا مع هذا التصور لعمالة النظام واندراجه فى «المخطط العالمى ضد الإسلام»[3]، فإن الحروب التى ثارت مع الغرب وإسرائيل، ليست فى مثل هذا النمط التآمرى من التفكير إلا «حروبا مصطنعة» و «عداوات مصطنعة» أثيرت بهدف صنع بطولات مزيفة تبرر وتغطى ضرب الحركة الإسلامية[4]، الذى تتجاهله كل الأجهزة العالمية، بهدف تسهيل القضاء على القلة الباقية «التى لم تجز عليها الخدعة»[5] - أى الإخوان المسلمين.

وتسفر نصوص «الإسلام القطبى» أكثر فأكثر عن شاغلها المباشر بالدخول فى صراع أيديولوچى « مع الناصرية حول مهمات «القومية العربية» ذاتها: فالصراع مع الغرب لن ينتهى بالنصر إلا على يد «القطبية»، ذلك أن الشعوب الإسلامية «لم يأتها الوهن ... إلا بعد تمزقها ... على أساس ملك البيوت[6]، أو على أساس القوميات! إلا أن تثوب إلى دينها، وإلى رايته الواحدة»[7]! وبالنسبة للقضية الفلسطينية، يؤكد سيد قطب أن اليهود لم يستطيلوا على الناس فى فلسطين إلا «لأن الناس لم يعد لهم دين ولم يعودوا مسلمين»[8]. والنصر على اليهود حتمى إذا عادوا[9]، فى حين أن «القومية العربية» التى تدعى قدرتها على التصدى لهذه المشكلات، ليست - كما مر بنا - سوى صنيعة الاستعمار.

وفضلا عن ذلك يؤكد سيد قطب أن العرب لا قيمة لهم فى التاريخ أو

---

(١) نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج٣، ص ص ١٢٢٠ -١. وأيضا لم يذكر النظام الناصرى بالاسم، وإنما أشير إلى إقامة نظم بصفه عامة.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٢، ص ١٠٣٣.

(٣) وهى أطروحة أثيرة لدى تيارات الإسلام السياسى.

(٤) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٥٥٧.

(٥) نفس المصدر، مج ٢، ص ١٠٣٣.

(٦) المقصود الأسر المالكة، كآل سعود والبيت الهاشمى فى الأردن ... إلخ.

(٧) نفس المصدر، مج٣، ص١٧٣٦.

(٨) نفس المصدر، مج٣، ص ص١٣٧٥ -٧.

(٩) نفس المصدر، مج ٢، ص ٦٨٢. ومن الواضح فى هذا السياق أن سيد قطب يخاطب «غير المسلمين»، وفقا لنظريته، على أنهم مسلمين، ويحثهم على أن «يعودوا» مسلمين.

المستقبل إلا بوصفهم حملة رسالة الإسلام، «وهذا ما يجب أن يذكره العرب جيدا إذا هـم أرادوا الحياة، وأرادوا القوة، وأرادوا القيادة»[1]. وبعبارة أخرى، يقدم سيد قطب الإسلام بوصفه المحتوى الحقيقى الفعال للنعرة القومية العربية، وذلك بالطبع بعد تجريدها - أيديولوچيا - من قوميتها وعروبتها.

وهكذا تهبط فكرة «الجاهلية الشاملة» من علياء تجردها لتكشف عن صراع أيديولوچى مع الناصرية، والدولة القومية المستقلة فى العالم العربى عموما، حول ذات الجمهور - الإنتليجنسيا - وبصدد ذات المهمات.

ومع ذلك، فمن الواضح أن هذا الزعم بالقدرة على الانتصار على الغرب والصهيونية لا يستند إلى أى مبرر واضح أو تصور عملى، بل هو مجرد ادعاء رومانتيكى قومى، يستبعد منذ البداية أية مناقشة لمشكلة التخلف - التبعية على أسس عقلانية، ويرفض أن يرى فى التراث ذاته عوامل للتخلف. فالمسألة مطروحة من وجهة نظر الهوية والذاتية القومية - الإسلامية، التى تدعى أن مجرد التمسك بها ضمانة كافية فى حد ذاتها للتغلب على جميع العقبات.

وعلى أية حال فبوضع مفهوم الجاهلية على هذا النحو فى قلب بنية الفكر الإسلامى يكون سيد قطب قد وضع أساسا نظريا قويا لعمل سياسى إسلامى ضد النظام الناصرى وأشباهه، ولتجنيد الساخطين على النظام على أسس مغايرة تماما لتوجهاته، تستبعد من الوهلة الأولى أية مناقشة حول إنجازات أو مثالب النظام، وتخرج تماما عن دائرة التقسيم الناصرى للدول والاتجاهات السياسية إلى رجعية وتقدمية. فبالنسبة للمسلم القطبى تصبح بديهية أن النظام القائم لا يحكم بالقرآن مباشرة كافية لتحديد موقفه، دون ما حاجة لتناول سياسات النظام بالنقد أو اقتراح بدائل لها[2]. وبهذا الإنجاز النظرى تتأسس مشروعية العمل السياسى للاتجاه الإخوانى الراديكالى الرافض للذوبان فى النظام أو انتهاج خطة الانتظار لحين سقوطه.



(١) نفس المصدر، مج٦، ص٣٩١٨، ص٣٩٦٨؛ أيضا: مج٤، ص ٢٣٧٠؛ مج١، ص١٤٠، ص٥١٢.

(٢) ومع ذلك، لم تفت سيد قطب الإشارة إلى نواح من مثالب النظام، وخصوصا جهازه الدعائى المكلف، رابطا إياه بفكرته، على أساس أنه جهاز ضرورى بالنسبة لنظام لا يقوم على العبودية لله وحده، ويحتاج إلى إنفاق هائل للنفخ فى صورة العبد (أى عبد الناصر) «الهزيلة لتتضخم وتشغل مكان الألوهية العظيمة». راجع: نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٤٢.

وبعد وضع الحدود المطلقة بين الجاهلية والإسلام وحفر خنادق الحرب بينهما وتمييز الرايات بشكل قاطع، تتبقى مهمة الإجابة على ذلك السؤال الاستراتيجى لكل عمل سياسى: ما العمل؟ ما العمل لمواجهة هذه «الجاهلية»؟ كيف يمكن أن تقام الدولة الإسلامية؟ كيف تبدأ عملية البعث الإسلامى؟ وبصيغة ملموسة أكثر: كيف يمكن مواجهة الناصرية، والدولة القومية المستقلة عموما، تنظيميا ودعائيا؟

والإجابة التى يقدمها سيد قطب يمكن تلخيصها فى : إقامة حزب انقلابى إسلامى يسمى عنده «الطليعة المؤمنة» أو «العصبة المؤمنة»، تتسلح بعقيدة «الحاكمية/ الجاهلية»، وتتبع خطى نشر الدعوة الإسلامية، كما حدثت منذ أربعة عشر قرنا[1].

فمعالم الطريق الذى ستقطعه العصبة، لابد من اشتقاقها من المصدر الوحيد للمعرفة «القرآن ... ومن توجيهاته الأساسية»[2]. ذلك أن «التوجيهات والأسس التى جاء بها القرآن لكى ينشئ الجماعة المسلمة الأولى (فى مكة)، هى هى ماتزال التوجيهات والأسس الضرورية لقيام الجماعة المسلمة فى كل زمان ومكان ....، لا، بل أن أعدائها التقليديين الذين كان يواجههم القرآن هم هم، ووسائلهم هى هى»[3].

غير أن هذا التماثل لا يجوز أن يخدعنا، ذلك أن دور سيد قطب باعتباره «فقيها للحركة» لا يتوقف على بيان هذه المعالم، وإنما يمتد إلى تقديم «اجتهاد جديد»، يوائم بين هذه المعالم الأولى، وبين «طبيعة الفترة الحاضرة ومقتضياتها المتغيرة قليلا أو كثيرا»[4]. يؤهله لهذا الدور فى رأيه - بالإضافة لثقافته القرآنية - أنه قضى أربعين سنة من عمره فى «القراءة والاطلاع فى معظم حقول المعرفة الإنسانية»[5]،فصار خبيرا بما يسميه الجاهلية المعاصرة.

ومن المفترض أن هذه الخبرة تعفى رجال «العصبة المؤمنة» - الذين يكلفهم سيد قطب نيابة عن القرآن بتغيير «وجه العالم»[6] - من المرور مثله بمرحلة التعرف على الجاهلية. فعليهم - فى فترة الحضانة والتكوين النظرى - أن

---

(١) س.ق، معالم، ص ص١١-٢.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) س.ق.، ظلال، مج١، ص ١٢٤.
(٤) نفس المصدر، مج ٤، ص ٢١٢٢.
(٥) س.ق.، معالم، ص١٤٤.
(٦) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ١٨٨.

يتجردوا تماما من كل مؤثرات الجاهلية، وأن يقصروا مصدر التلقى فى العقيدة على القرآن وحده - وفقا لتفسير سيد قطب - سواء فيما يختص بالقيم والأخلاق، أو مناهج الحكم والسياسة والاقتصاد[١]، «لا يخالط عقولهم وقلوبهم غيره من كلام البشر»[٢]، وعلى كل منهم أن يمارس رقابة ذاتية على كل خوالج نفسه وسلوكياته التى كان يمارسها فى الجاهلية، «حتى يخلص القلب للتصور الجديد»[٣].

والغرض من هذا النمط من التربية هو إنتاج فرد «حاكمى» نقى - إن جاز التعبير. فبينما يتلقى آيات القرآن «كما يتلقى الجندى فى الميدان» الأمر اليومى، «ليعمل به فور تلقيه»[٤]، تكون وقفته «أمام أية عقيدة ليست هى الإسلام هى موقف المفارقة والرفض منذ اللحظة الأولى، وكذلك وقفته أمام أى شرع أو نظام أو وضع ليست الحاكمية فيه لله وحده ... قبل الدخول فى أية محاولة للبحث عن مشابهات أو مخالفات بين شيء من هذا كله وبين الإسلام»[٥].ذلك أن الجندى لايبحث فى مواقف «الأعداء» وأفكارهم وحججهم، وإنما يكتفى بتمييزهم بشارات وعلامات، ويحدد مواقعهم فى الخنادق.

وبعد أن يصبح «المسلم القطبى» جنديا إلهيا، عليه أن يلتزم بالانضباط الداخلى، بأن «يجعل من نفسه ومن خلقه ومن سلوكه ومن حياته صورة حية» لهذا الدين[٦]، فحياته ليست إلا جندية متصلة.

وليس هذا الجندى فارسا إقطاعيا أو نبيلا محاربا، وإنما هو جندى مأجور، باع نفسه وماله لله فليس له أن يتصرف فيهما خارج إرادته فى صغيرة أو كبيرة[٧].. ولا يعنيه مصير الدعوة «فذلك شأن صاحب الأمر (أى الله) لا شأن الأجير»[٨]. ولما كان الجزاء أخرويا، فليس له أن يطمع فى أى جزاء دنيوى، ولو كان هو «انتصار الدعوة»[٩]، وإنما له - على ظهر الأرض - أن يستمتع بما يحسه

(١) س.ق.، معالم، ص ٢١.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٣، ص١٤١١.

(٣) نفس المصدر، مج١.ص ١٤٩.

(٤) س.ق. معالم، ص ١٨.

(٥) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١٢٣٩؛ مج١، ص ٣٠٥.

(٦) نفس المصدر، مج١، ص ص ٤٠٢ -٣.

(٧) نفس المصدر، مج٣،ص ١٧١٦، وفقا للتفسير الحرفى لآية: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة» (التوبة، ١١١).

(٨) س.ق.، معالم، ص ١٩٧.

(٩) س.ق.، ظلال، مج٦، ص ٣٨٦٢.

فى نفسه – المفرغة – من قيمة الهداية ووضوح الرؤية والطمأنينة وحلاوة الإيمان[١]. فإذا كان الإنسان وفقا لمفهوم الحاكمية يفتقر إلى الإرادة المستقلة، فالجندى الحاكمى لا يتمتع بها بدوره، بل ويفتقر أيضا الى الضمير الخاص، والرغبة الخاصة، وأى شعور بالفردية.

غير أن «المسلم القطبى»، المفرغ الشعور والعقل والسلوك من كل ما هو فردى و دنيوى، يستعلى على أقرانه من البشر بفعل هذا الفراغ ذاته. فإذا كان هو عبدا، فإنما هو عبد «يخدم سيدا واحدا ... (على خلاف المشرك) الذى يتنازعه (فى رأى قطب) شتى الأسياد والأرباب»[٢]، فالإنسان عند سيد قطب عبد بالضرورة، فإذا لم يكن عبدا لله، فسيصبح عبدا لمختلف الأرباب الأرضية، أو حتى لشهواته وهواه وجهله. ومن ثم فالحكمة تقتضى أن يستسلم «للمنهج الإلهى» فى تدبير أمور نفسه[٣]، وينطلق من إدراكه «لحقيقة الألوهية» – التى لا يجمعها أى رابط «بحقيقة العبودية» التى تشمل الإنسان [٤]– فى تحديد «قواعد التعامل مع شتى الآفاق والعوالم التى يتعامل معها الكائن الإنسانى» بدءا من الله وحتى بنى البشر[٥]. وبعبارة أخرى، فالمسلم القطبى إنما يتميز عن أقرانه من البشر بأنه اعتمد، مرة وإلى الأبد، الخوف من الحرية والمسئولية الفردية تجاه القيم والمجتمع معيارا لسلوكه، واستسلم للمطلق استسلاما كاملا. أما مسئولية الفرد المعاصر إزاء القيم والمجتمع، وما يصاحب ممارسة مثل هذه المسئولية من حيرة ومعاناة، فقد أصبحت عند سيد قطب دليل فساد، وعبودية لعدة أرباب .. ذلك أن مفهوم حرية الفرد لا محل له فى فكره.

ومن الطبيعى أن يشعر «المسلم القطبى» وقد احتل الله خلجاته وسكناته وعقله احتلالا كاملا، بالاحتقار تجاه «أعراض الحياة كلها»، «وقيم الكافرين» على وجه الخصوص[٦]، متفرغا لوضع «راية الله فوق هامات الأرض والناس، ليتطلع إليها البشر فى مكانها الرفيع»[٧] :أى فوق هاماتهم ...! حيث يمكنهم أن يروا

---

(١) نفس المصدر، مج١، ص ص ٣٧٠ -١.
(٢) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ٢٨٧.
(٣) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٢٦.
(٤) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ٨١.
(٥) نفس المصدر، ص ٨٣.
(٦) س.ق.، ظلال، مج١، ص ٢١٤؛ مج٢، ص ص٩١٩ -٢٠.
(٧) نفس المصدر، مج١، ص ٢١٤.

بجانبها، ذلك الجندى - الأجير- العبد القطبى ممسكا إياها وقد تعلقت عيناه بالسماء، فى نظرة زائغة لا تلمح شيئا معينا فى هذه الأرض ولا حتى ملامح الوجوه أسفل راية الله، وأسفل قدميه.

ومع ذلك فإن هذا «المسلم القطبى»، وهذا «الإسلام القطبى» - وقد استحالا كيانا واحدا - يتميزان بهشاشة بالغة رغم هذا المظهر الجبار. فخطوة واحدة يساير فيها الجاهلية، أو انحراف مهما صغر عن كلية الحاكمية، كفيلة بأن تجعله «يفقد المنهج كله ويفقد الطريق»[1]، «فالشيطان» يترصده فى كل مكان وكل لحظة، ومن ثم فلابد لهذا «المسلم القطبى» من أن يخلع نفسه من جميع الروابط الاجتماعية العادية، لتنحصر عصبيته فى «ربه ودينه»[2]، وجنسيته فى عقيدته، ووطنه فى «دار الإسلام» حيث تترعرع أزهار الحاكمية[3]. أما حيث لا تترعرع، فهى «دار الحرب» وإن كان فيها «مولده وقرابته من النسب وصهره وأمواله ومنافعه»[4]. ذلك أنه: «إذا انبتت وشيجة العقيدة، انبتت الأواصر الأخرى من جذورها»[5].

ومثلما كان الحال فى الاغتراب الروحى الشامل[6]، فإن الخليع «القطبى»، يتميز عن البشر بفعل هذا الانخلاع ذاته، حيث أن روابط البشر من الوطن والنسب والجنس والمصالح والمصير المشترك، ليست عنده سوى روابط حيوانية تميز «القطيع»، أما رابطة العقيدة فتتعلق بروح الإنسان «وإدراكه المميز له عن سائر الخلائق»[7]، غير أنه من الواضح أن رابطة العقيدة هذه ليست رابطة إنسانية أصلا، وإنما هى رابطة بين «العبد» القطبى وربه، ومن خلال ذلك - وفقط من خلال ذلك - تصبح رابطة بباقى المسلمين القطبيين، فهى رابطة من العبودية المشتركة، ينتفى

---

(١) س.ق.، معالم، ص ٢٢.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٤، ص ١٩٢٣.

(٣) س.ق.، معالم، ص ١٥١.

(٤) نفس المصدر، ص ١٥٧.

(٥) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧٢١.

(٦) يسمى هيجل هذا الاحتلال الكامل للإنسان بواسطة الإرادة الإلهية، «بالوعى الشقى»، ويحلله كلحظة فى تطور الوعى البشرى، وهى مقولة تلقى ضوءا مفيدا على هذه الرؤية «العبدية» للإنسان. راجع: زكريا ابراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص ص ٢٤٠ -٣، ص ص ٢٤٧-٥٠. والواقع أن التصور الفلسفى الكامن خلف الأطروحة القطبية، مسألة تحتاج جهدا بحثيا إضافيا.

(٧) س.ق.، المصدر السابق، مج٣، ص ١٥٦١. وتنطوى هذه الرؤية على تفرقة جذرية بين «الجسد» و«الروح»، وعلى تقسيم الارتباطات والمشاعر البشرية بين: إنسانية وحيوانية. و«الإنسان» إذن هو الروح لا الجسد. غير أن دراسة تداعيات هذا الموقف تحتاج بحثا آخر.

فيها عنصر المسئولية الفردية عن الآخر، ذلك أن الرابطة بالآخر ليست أصلا وفق هذه النظرة سوى أحد مظاهر وتبديات طاعة العبد لسيده، ومن ثم فهى رابطة تتعلق بالاستلاب المشترك لروح الانسان، والإدراك المميز لعبوديته.

غير أن حركة الاغتراب/ الانخلاع التى تنتزع «المسلم القطبى» من الجاهلية ترافقها حركة مضادة تربطه بأنساب وأصهار يمتدون بطول التاريخ وعرضه، هم سلسلة الأنبياء وأتباعهم المؤمنين. فلما كان جميع الرسل قد جاءوا «بسائر حقائق العقيدة الإسلامية»[1] - أى الحاكمية - فإن ذلك يصبح أساسا لتقسيم البشرية على مدى تاريخها وحضاراتها إلى أمتين: «أمة المسلمين من أتباع الرسل ... وأمة غير المسلمين»[2].

هذا عن الروابط الروحية، أما الرابطة الواقعية الوحيدة، فهى الانضمام للعصبة المؤمنة. ذلك أن «الإسلام ... هو الانخلاع من المجتمع الجاهلى وتصوراته وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية وللعصبة المؤمنة التى تريد أن تحقق الإسلام فى عالم الواقع»[3]. ورغم أن سيد قطب لا يصل به الأمر إلى حد تكفير من لا يلتحق من المسلمين الحاملين للعقيدة القطبية بالعصبة المؤمنة، فإنه يحمله أمام الله «تبعة الفتنة فى الأرض ... والفساد الكبير»[4].

ذلك أن سيد قطب يرى أن الجاهلية تتمثل دوما فى «تجمع حركى» أو «مجتمع عضوى»، متكامل متناسق «يتحرك بإرادة واعية أو غير واعية للمحافظة على وجوده»[5]، تتطلب مقاومته وتغييره إقامة «مجتمع آخر له ذات الخصائص ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى»[6] - هى العصبة المؤمنة. ومن ثم فالأفراد «المسلمون نظريا» خارجها، سيظل دورهم الفعلى- بسبب هذه الرؤية للمجتمع الجاهلى ككل متناسق - «يقومون (فعلا) بتقوية المجتمع الجاهلى الذى يعملون

---

(١) نفس المصدر، مج ٢، ص ص ١١٤٧ -٨. وهذه الفكرة قديمة عند سيد قطب، وجدت أول أصل لها فى كتاب «التصوير الفنى فى القرآن» الصادر عام ١٩٤٥، ص ١٣٨.

(٢) نفس المصدر، مج٤، ص ص ١٨٩١ -٢. ومن هنا يرفض سيد قطب منهج علم الأديان المقارن والقول بتطور الأديان: مقومات التصور الإسلامى، ص ص ٩٨ -٩؛ ظلال، مج٢، ص ١٠٩٦، هـ١.

(٣) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١٥٠٣.

(٤) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٦٠.

(٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٦.

(٦) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٩.

(نظريا) على إزالته»[١].

والمسألة بهذا الشكل تعنى وضع «الجاهلية» و«الإسلام القطبى» فى صورة مجتمع أمام مجتمع، لا فى صورة حزب يواجه حزبا، أى فى صورة كيانات منفصلة، وليس فى صورة تيارات سياسية وإجتماعية، داخل ذات المجتمع. ويفضى مثل هذا الموقف إلى دمج المجتمع بالسياسة بالعقيدة الدينية دمجا غير مسبوق. ويصرح سيد قطب مباشرة بفكرته الشمولية: فعلاقة كل نظام اجتماعى بعقيدته هى عنده علاقة «انبثاق» مباشر[٢]، بمعنى أن المجتمع ينبثق نظامه عن عقيدته. ومن الواضح أن هذه الرؤية لا تزيد عن كونها رؤية رومانتيكية تبرز جانب الوحدة والهوية فى المجتمع على حساب جانب التناقض والانقسام، ولا ترى فى تعقد المجتمع سوى تعقد الآلة التى تتلاحم تروسها وسيورها لتؤدى فى النهاية عملا واحدا متناسقا. وبوضع العقيدة بوصفها هى بدورها جوهرا لا ينقسم أساسا للمجتمع، يكتمل الوصف المثالى الرومانتيكى ويصبح الفعل الاجتماعى التاريخى أمرا غير مفهوم إلا بوصفه امتداد لفكر جديد يأتى من خارج المجتمع، من السماء، لينشئ نظامه الخاص.

وفضلا عن ذلك، يحتكر ذلك التنظيم - المجتمع - العقيدة، حق فهم القرآن، ليكتمل بذلك تحويل العصبة المؤمنة إلى «كنيسة» بحق المعنى، تحتكر المصير الدنيوى والأخروى، ويرتبط بها «شعبها» المسلم ارتباط انتماء: فالقرآن عنده «لايدركه حق إدراكه من يعيش خالى البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية»، حيث أن هدف القرآن هو إقامة وتسيير الدولة الاسلامية[٣]، ومن ثم فإن إدراك القرآن يتطلب «استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب التى صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهى تتلقاه فى خضم ... معترك الجهاد»[٤]. وبمعنى آخر، يتطلب الانضمام إلى العصبة المؤمنة. وبصفة عامة فإن المعرفة التى لا تتحول لتوها إلى حركة «ليست من جنس هذا الدين»[٥].

---

(١) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٧.
(٢) س.ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ١٢.
(٣) س.ق.، خصائص التصور الإسلامى، ص ٦، ص ١٥٧.
(٤) نفس المصدر، ص ٧؛ ظلال، مج٣، ص ١٤٧٦، ص ١٧٣٤؛ مج٤، ص ١٩٤٨.
(٥) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ٢٤.

ويضع هذا التصور لطبيعة «المعرفة القرآنية»، أساسا قويا لرفض جميع أشكال الفكر والعمل الإسلاميين خارج نطاق «الإسلام القطبى»، ولو كان داخل نطاق الأصولية الاسلامية، وبصفة خاصة: النشاط الإصلاحى. فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مجتمع جاهلى، يجب أن يتوجه أساسا إلى الأمر بالحاكمية و النهى عن الجاهلية[1]، أما نقد الأوضاع الجزئية المخالفة للشريعة، فهى «غيرة غبية» على الإسلام، تقدم ضمنيا شهادة للمجتمع القائم بأنه «مسلم» عدا هذه المخالفات[2]. كذلك فإن التكتيكات المهادنة مرفوضة، سواء كانت «التسرب فى المجتمع الجاهلى والتميع فى تشيكلاته»[3]، أو الالتقاء معه فى منتصف الطريق «كخطة للوصول إلى النصر فى النهاية»[4].

وبالنسبة للفكر الإسلامى، فجميع أشكاله عدا «فقه الحركة» مرفوضة، فلا يجوز تجديد الفكر الإسلامى بالاستعانة بالفكر الغربى المعادى «لمنهج التفكير الدينى بجملته»[5]، أو الدعوة للإسلام تحت عناوين أخرى، كالاشتراكية والديمقراطية[6]، أو حتى «تلمس موافقات من النظريات العلمية للنصوص القرآنية»[7]، واختصارا، جميع أشكال تجديد الفكر الإسلامى التى تجد جذورها فى فكر الإمام محمد عبده، بما فى ذلك اجتهادات سيد قطب السابقة ذاتها، حيث أن هذه الأخيرة كانت محاولة لبلورة «العقيدة الإسلامية فى صورة نظرية مذهبية ... أو صورة تشريعات مفصلة»، وهى محاولات أصبحت فى الطبعة الجديدة لفكر سيد قطب «محاولات ذليلة»[8].

«فالمسألة الإسلامية» - إن جاز التعبير- مسألة سياسية فى المقام الأول،

---

(١)س.ق.، ظلال، مج ٢، ص ص ٩٤٩ -٥٠؛ مج٣، ص١٧٢٠.

(٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٢١٦، ص ١٢٢٠.

(٣) نفس المصدر، مج٤، ص ص٢٠٩٢ -٣.

(٤)س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ص ٢٨-٩.

(٥) س.ق.، خصائص التصور الإسلامى، ص ١٤، ص ٨٧.

(٦) س.ق.، ظلال، مج٢،ص ١٠٨٣.

(٧) نفس المصدر، مج٤،ص ١٨٥٨.

(٨) نفس المصدر، مج٢، ص ١٠٨٣. ومع ذلك، فاجتهادات الإمام محمد عبده ليست مرفوضة جملة وتفصيلا عند سيد قطب، بل هو يقدر أهميتها فى زمانها، من حيث مواجهتها لجمود الفكر الإسلامى، ولكنه يأخذ عليها أنها غالت فى الدفاع عن عقلانية الإسلام بمنطق الحضارة الحديثة: نفس المصدر،مج٦، ص ص ٣٩٧٨ -٩. ومن هنا يجدر الانتباه إلي أن الأصولية الجديدة ليست استعادة لموقف الفقهاء الأصوليين القدامى المعادين لفكر محمد عبده فى زمنه، وإنما هى مركب من الأصولية القديمة وحركة التجديد معا.

وما يعوق تحول المجتمعات من الجاهلية إلى الإسلام هو «وجود الطواغيت» و«وجود جماهير من البر تعبد أولئك الطواغيت من دون الله»[١]. وفى ظل هذا الوضع لا يجوز للفقه أن يتجه إلى الإجابة عن أسئلة حول أحكام الشريعة فى أرض لا تقام فيها الشريعة، أو إلى الدراسة الفقهية للفروع وأحكامها[٢]، فذلك عبث لا جوى منه، حيث أن «المشكلات التى تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامى»[٣]، بل هو خروج عن طبيعة الفقه الإسلامى ذاتها، حيث أنها فى مفهومها القطبى «وليدة الحركة وفق المنهج الإسلامى»[٤].



وإذا كانت إقامة المجتمع الإسلامى وفقا «لفقه الحركة» هو الطريق الوحيد للعمل الإسلامى «الحقيقى»، بل هو الطريق الوحيد عند سيد قطب «لخلاص البشرية المهددة بالدمار والبوار»[٥]، فإن «**فقه الحركة**» لا يحرص على وصف ها المجتمع المقبل، بل هو حريص على تجنب ذلك، فاتحا أمام ذلك المجتمع المثالى باب الاجتها على مصراعيه جميعا: فمشكلات ذلك المجتمع «ليست مشكلات جاهزة حتى نهيئ لها حلولا جاهزة. إنها مشكلات ستنشأ بشكل خاص وبحجم خاص، وفق ظروف فى علم الغيب»[٦]، ولما كان الفقه الإسلامى لا ينشأ إلا فى واقع حياة المجتمع المسلم[٧]، ويقوم على فكرة أن «ذلك الواقع يؤلف مع النصوص والأحكام مركبا لا تنفصل عناصره»[٨]، فإن المجتمع المقبل سيكون معفيا من التقيد بالأحكام المعروفة فى الفقه الإسلامى التى نشأت فى زمن مضى، وسينشئ فقهه الخاص استنادا إلى «شريعة الله الأصلية، لا إلى آراء الرجال[٩]. وإذا كان التصور الإسلامى عند سيد قطب هو فى جوهره«تصميم لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا

---

(١) نفس المصدر، مج ٤، ص ٢. ٢١.
(٢) نفس المصدر، مج ٢، ص ٩٨٨.
(٣) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٩٥.
(٤) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ص ١٥١٨ - ٩.
(٥) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٦.
(٦) نفس المصر، ص ١٨٩.
(٧) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ص ٢٠٠٩ - ١٠.
(٨) نفس المصر، مج ٤، ص ٢٠٠٦.
(٩) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص ١٩١ - ٢.

التصميم»[١]، فمن الواضح أن هذا «التصميم» غير موجود إلا بشكل ضمنى، بل، أكثر من ذلك، أنه غير قابل للتعرف عليه قبل بدء عملية الإنشاء ذاتها. وهكذا، فإن باب الاجتهاد مفتوح مبدئيا، ولكنه متوقف إلى أجل غير مسمى واقعيا، اللهم إلا فيما يتعلق بفقه إنشاء الحزب الانقلابى الإسلامى: فقه الحركة.

والواقع أن الضمانة الأساسية لقيام هذا المجتمع المثالى عند سيد قطب لا تكمن فى اتباع سياسات بعينها، وإنما فى تربية العصبة المؤمنة التى ستقيم هذا المجتمع وإخلاصها للعقيدة، وضميرها الحى المتجرد السابق وصفه. فالنظم الإسلامية هى قبل كل شىء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان فى القلب، وتكييف الشعور والسلوك بهذه العقيدة»، وفقا لمبدأ القدرة المطلقة لإشعاع الذات الرومانتيكية، ومن ثم: «متى وجد المسلمون حقا ... نشأ النظام الإسلامى نشأة ذاتية، وقامت صورة منه تناسب هؤلاء المسلمين وبيئتهم وأحوالهم كلها»[٢]. وبمعنى آخر، فإن سيد قطب لا يقدم رؤية يوتوبية لمجتمع المستقبل، ولا يعنيه فى الواقع أوضاع هذا المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية،بل هويترك الخيار مفتوحا لكل مجتمع إسلامى لتشكيل واقع إسلامى يناسبه. ومن ثم فإن ما يميز المجتمع الإسلامى عند سيد قطب هو كونه مجتمع عبيد الله، مجتمع الخاضعين للحاكمية ورجالها.

وبذات المنطق، يؤكد سيد قطب مرارا على الشورى كمبدأ أساسى لنظام الحكم «لابد من مزاولته فى أخطر الشئون مهما تكن النتائج ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف»[٣]، ومع ذلك فلم يرد أى وصف لهذه الشورى، وعلى العكس، يرسم سيد قطب صورة للمجتمع المسلم، كنوع من الحزب الموسع، فهو، فى حركته الجهادية، يفرز قيادته المؤمنة، ويحدد حكامه وأهل الشورى به بشكل «طبيعى»، من خلال الحركة، دون أن يرشحوا أنفسهم[٤]. وقانون هذا المجتمع هو القرآن والسنة، أما فيما لم يرد فيه نص فالتشريع يكون فى حدود أصولهما[٥].

وكتحصيل حاصل، «فأهل الكتاب»، ليست لهم أية حقوق سياسية فى كل مايورده سيد قطب من حقوق لهم وإنما لهم بعض الحقوق المدنية، أهمها التحاكم فى أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم، وكفالة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، والتمتع

---

(١) س.ق.، خصائص التصور الإسلامى، ص ٦.

(٢) س.ق.، ظلال، مج٥، ص ص ٣١٦٥ -٦.

(٣) نفس المصدر، مج١، ص ص٥٠١ -٢.

(٤) نفس المصدر، مج٤، ص ص٢٠٠٨ -١٠؛ مج١، ص ٥٣٢.

(٥) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٥٢٥.

بالضمان الاجتماعي عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء[1]، «ويمتعهم» الإسلام من حيث المعاملة بـ «جو من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجاملة والخلطة»[2]. وفي مقابل هذه «المتع»، فعليهم أداء الجزية والانصياع للنظام الإسلامي العام[3] - كما يقرره رجال العصبة - وأن يتخذوا موقفا سلبيا من صراع العقائد، فلا «يفتنوا» من يختار منهم الإسلام ولايدعوا المسلمين إلى اعتناق دينهم، ولا يطعنوا في الإسلام[4]. وفوق ذلك جميعه، يحذر سيد قطب المسلم من أن يشعر - مجرد شعور- برابطة ولاء أو تناصر معهم[5]، وهكذا يكتمل سقوط فكرة المواطنة.

وبوضع مسائل السلطة على هذا النحو، لا تتبقى سوى قضية حقوق الأفراد. وهي تتمثل في حقهم في الحياة «آمنين على أنفسهم ... وبيوتهم وأسرارهم ... وعوراتهم»، إذ ليس للمجتمع - أي السلطة كما مر بنا - عندهم غير ظواهرهم[6]. «فالمجتمع المسلم»، وقد قيد الفرد بفتاوى العصبة المؤمنة وفهمها للإسلام، لم يعد قادرا على التشريع لنفسه، ولا وضع عاداته وتقاليده أو تطويرها ،وأصبح ظاهره بالكامل مرهونا عند المجتمع المسلم - أي السلطة - ولم يبق له ليتنفس سوى «أسراره» و«بيته». وبعبارة أخرى، فلمن يخنقه مثل هذا المجتمع أن يتمرد سرا فحسب، داخل بيته. وعلى ذلك فكل ما هو فردي ومختلف، وشخصي، نابع من أفكار الفرد وقيمه ووضعه الخاص، ولا يتفق مع قوانين العصبة المؤمنة لا يتبقى أمامه في سبيل سوى النفاق: درجات من انعدام التناسق بين الداخل والخارج، بين الضمير والسلوك، بين العقيدة الفردية الحقيقية، والعقيدة المعلنة، وتلك هي النتيجة الحتمية لمجتمع تحدد قيمه فئة من الإنتليجنسيا أيا كانت، تفرض على الأفراد الخضوع لمنطقها ، سواء تحدثت باسم الله أو باسم الاشتراكية أو بأي اسم آخر يستخدم لإلغاء الفردية ولا يترك للأفراد طريقا للحياة سوى التشوه المتواصل للظهور في مظهر يتفق مع القالب المفروض عليهم فرضا.

---

(١) س.ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١١٣.

(٢) س.ق.، ظلال، مج ٢، ص ٨٤٨.

(٣)س.ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١١٢ -٣.

(٤) نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج٢، ص ٧٣٢.

(٥) س.ق.، ظلال، مج١، ص ٣٨٧؛ مقومات التصور الإسلامي،ص ٣٧٤.

(٦) س.ق.، ظلال، مج٦، ص ٣٣٤٦.

أما على المستوى الاجتماعى بصفة عامة، فيؤكد سيد قطب أن كل فرد سوف يتمتع بجزاء عادل على عمله ، وبالأمن «والسكينة والاستقرار الاجتماعى»[١] - هكذا، دون تفصيل، واعتمادا فيما يبدو على الروح الإسلامية للقيادة، المهيمنة على المصائر.

لا يتبقى سوى وضعية المرأة، التى نالت اهتماما خاصا وسط كل هذه العموميات، فيحدد سيد قطب وضعيتها العامة باعتبارها داخلة مع الرجل فى نوع من تقسيم العمل الجنسى يهدف إلى إنتاج النسل ورعايته[٢]، فى إطار علاقة تقوم على الواجب، لا على اللذة أو الهوى[٣]، يقوم فيها الرجل بدور القائد[٤]. أما فى المجتمع المدنى، فلا دور لها ، وعملها غير مرغوب فيه، على أساس تعارضه مع واجب الأمومة[٥]. فنواب الله فى الأرض - خارج البيت - هم الذكور. وهنا تتضح النزعة المحافظة شديدة التخلف التى تعد أحد أهم الدوافع المباشرة للاتجاه الإسلامى بمجمله.



أما وقد تشكل «المسلم القطبى» على النحو السابق وصفه، واستكمل تكوينه العقيدى، فقد بقى عليه أن يدخل، كفرد من أفراد «العصبة المؤمنة»، فى المعركة التى لا نهاية لها مع «الجاهلية».

وتدخل «العصبة المؤمنة» المعركة كرجل واحد، بفضل الارتباط الداخلى الصارم الذى يقوم على تقديم الولاء والطاعة والتبعية للقيادة وحدها[٦]. فليس «للمسلم القطبى» أن يشكل مع عدد من زملائه تكتلا أو جيبا بعيدا عن القيادة[٧]، بل يحرم عليه سيد قطب إبلاغ أى خبر لزملائه دون الرجوع مسبقا لهذه

---

(١) نفس المصدر، مج٤،ص ١٩٠٥.
(٢) نفس المصدر، مج٢، ص ٦٤٣؛ معالم، ص ١٢٣.
(٣) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٧١؛ ظلال، مج ٢، ص ص ٦٢٠ -١.
(٤) س.ق.، العدالة، ط٧،ص ص ٦٠-١.
(٥) س.ق.، السلام العالمى والإسلام، ص٧٠.
(٦) س.ق.، معالم، ص ٢٠.
(٧) س.ق.، ظلال، مج٢، ص ٧٥٨.

القيادة، التى تملك وحدها «تقدير المصلحة فى إذاعته»[١]، فيتأتى للقيادة وحدها أن تمسك بكل خيوط التنظيم وحركة الأفكار داخله.

ومثلما تحتشد الجبهة المسلمة لتُدغم فى فرد واحد، تحتشد الجاهلية - فى تصور سيد قطب - لتندغم فى معسكر واحد. ويمثل هذا التصور أساس استراتيجية حركة العصبة المؤمنة.

فالمعركة - كما يؤكد سيد قطب - هى أولا وأخيرا معركة عقيدة، أى معركة هوية، تخوضها الصهيونية والصليبية والشيوعية (وكل منها له صفه العالمية) بهدف واحد: «تحطيم الإسلام»[٢]. تتحالف مع بعضها حين تكون المعركة «مع المسلمين»[٣]. ويرتب سيد قطب على هذا التحديد استحالة التوصل إلى سلام دائم أو أنصاف حلول بين المعسكرين[٤]، فهى معركة وجود مبنية على تصور رومانتيكى عن المجتمع الدولى، يرى فيه هويات مغلقة مشعة تسعى لصبغ الآخرين بصبغتها، على ذات نمط رؤيته للهوية الإسلامية.

والمعركة ثانيا، تقوم بها نخبة مؤمنة، فالجماهير ليست مدعوة لخوضها ولا ينتظر منها أن تنصر العصبة المؤمنة إلا بعد جهاد ونصر من عند الله[٥]. ومع ذلك فهذه الجماهير غير معذورة، فهى ليست مؤمنة لأنها تسلم رقابها «لعبيد» يتألهون عليها[٦]، وليست ضعيفة لأنها كثيرة[٧]، وإنما هى فاقدة للنخوة، متنازلة عن كرامتها، قابلة للذل من داخل نفوسها[٨]، بل هى المسئولة عن الطغيان بخضوعها وذلها[٩].

ومع ذلك، فلا يريد سيد قطب من هذا اللوم أن يدفع الجماهير للالتحاق بالعصبة، وإنما مجرد إدانتها واحتقارها، فالمشروع حلقى فى صميمه، يقوم على

(١) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٢٤. وهذه بذاتها طبعا هى الصورة فى المجتمع الإسلامى، حيث أنه - كما سبق القول - ليس سوى «عصبة موسعة».
(٢) نفس المصدر، مج١ ،ص ١٠٨.
(٣) نفس المصدر، مج٢، ص ص٩٠٩ - ١٠، ص ٩٢٥؛ مقومات التصور الإسلامى، ص ص١١٣ - ٤.
(٤) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ١٦٥٢.
(٥) نفس المصدر، مج٤، ص ص ٢٠٣٦ -٧.
(٦) نفس المصدر، مج٣، ص١٣٣٩.
(٧) نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٠١.
(٨) نفس المصدر، مج٤، ٢٠٩٦.
(٩) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٨١٥.

«القاعدة الصلبة من المؤمنين الخلص الذين تصهرهم المحنة فيثبتون عليها»[١]، إذ أن الكثرة «قد تكون سببا فى الهزيمة» لعدم نقائها[٢]. فالعصبة المؤمنة مدعوة فى الحقيقة إلى «الحذر الشديد من التوسع الأفقى»[٣]، بل وإلى تطهير صفوفها من الضعاف والمترددين[٤]. وهكذا يفصح سيد قطب بأقصى الوضوح عن مفهومه النخبوى للتغيير، الذى حل محل توجهه السابق بالدعاية إلى الجماهير (والذى حاولنا مع ذلك الكشف فيما سبق عند طابعه النخبوى بدوره) ومحاولته خلق قاعدة واسعة للحكم الإسلامى.

والمعركة ثالثا، هى معركة ضد نخب متآمرة ضد «الإسلام القطبى» على نطاق عالمى، فى رؤية تعيد استنساخ مجمل ما يسمى «بروتوكولات حكماء صهيون»[٥]، تحمّل اليهود بصفة خاصة مسئولية كل كارثة حلت بالمسلمين والحركات الإسلامية[٦]. وبالنسبة للحاضر، فمؤامرتهم بالاشتراك مع ما يسميه الصليبية العالمية، تقف خلف ما شهده «الإسلام» من «تراجع» وانحصار فى إطار الاعتقاد الوجدانى، وانحصار الشريعة فى دائرة الأحوال الشخصية[٧]، وخلف تنصيب «أتاتورك» فى تركيا، وخلف إقامة نظم (كالناصرية) ذات واجهة إسلامية مهمتها سحق طلائع البعث الإسلامى[٨].

أما كتابات مفكريهم عن الإسلام، فهى تهدف إلى كشف مناطق قوته ليسهل التعرف عليها وضربها، أو «دس السم»فى عسل المديح للإسلام[٩]. وتبلغ المؤامرة فى شمولها إلى حد أن «كل من يصرف هذه الأمة عن دينها أو قرآنها (بالمعنى الحاكمى) فإنما هو من عملاء يهود، سواء عرف أم لم يعرف»[١٠].

وهكذا يطرح سيد قطب - تمشيا مع رؤيته العصبوية - رؤية تآمرية

---

(١) نفس المصدر، مج٣ ،ص١٥٧٨.
(٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦١٨.
(٣) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٧٨.
(٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٨١٤.
(٥) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٦٤، ص ص ١٠١ -٢؛ ظلال، مج٣، ص ص ١٨٠٠ -١، ص ١٢١٩، ص ١٢٧٥، ص١٢٨٤.
(٦) س.ق.، ظلال، مج ٣، ص١٦٢٨.
(٧) س.ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ص ٦-٧.
(٨) س.ق.، ظلال، مج٢، ص ٩٦٦؛ مج٣، ص ص ١٦٤٨ -٩.
(٩) نفس المصدر، مج٢، ص ص٢٠٦١ -٢.
(١٠) نفس المصدر، مج١، ص ص ٨٣ -٤.

للتاريخ، تقيم من رجال العصبة المؤمنة محورا لحركته، إذ يلتف العالم حول هدف سحقها، بقيادة خبيثة عالمية، تفهم الإسلام (لاحظ ذلك) على ذات نمط فهم سيد قطب له[1]، وتخاف منه أن يعيق خطتها لحكم العالم المسكين، التى لا يعيها سوى رجال العصبة الأبرار، الذين أقامهم الله على البشرية أوصياء، فأخبرهم بهذه الخطة الجهنمية، بينما يقف هذا العام المسكين فريسة عمياء لا حول لها ولاقدرة، ترقب معركة العصبتين التى ستقرر مصيرها، مقدما بذلك رؤية تصل إلى منتهى غاية احتقار العقل الانسانى، وحرية الأفراد ووعيهم ومنظوراتهم. فالبشر ليسوا سوى غنيمة معارك النخب المتصارعة وجائزة النصر.

وهكذا غير سيد قطب رؤيته لاستراتيجية الحركة الإسلامية تغييرا جذريا: فبينما كان هدف الدعوة فى البداية اجتذاب أوسع جماهير الإنتليجنسيا لتؤيد مشروعا، من المفترض أنه يعيد للجماهير حقوقها الاقتصادية والاجتماعية المغتصبة، ويمنحها، عن طريق التأكيد على هويتها الإسلامية المفترضة، شعورها بكرامتها وأهميتها فى المجتمع، بل والعالم كله .. بدلا من ذلك الهدف، وما ارتبط به من خطة طويلة المدى للدعاية الفكرية، أصبحت الاستراتيجية الإسلامية الجديدة تنطلق من استبعاد دور الجماهير صراحة .. وبدلا من التوجه للأمة وهدم الدولة، يتوجه الداعية (سيد قطب) إلى فئة مختارة، صفوة، عصبة مؤمنة، تصبح هى بذاتها الأمة الإسلامية - بألف لام التعريف - المنوط بها إقامة النظام الإسلامى، على هواها ووفقا لتفاعلاتها الداخلية وفهمها للقرآن، الذى هو فى تصور سيد قطب، الفهم الوحيد الصحيح له.

ويجسد هذا التصور إلى أقصى مدى الرؤية الرومانتيكية لسيد قطب، إذ يوحِّد بين مفهوم الإنسان ذاته، وبين عضوية العصبة المؤمنة أو الخضوع لمجتمع الحاكمية، تلك العضوية التى تقوم على الخضوع الطرعى والإرادى لنوع من عملية غسيل المخ ، يروض فيها العضو نفسه على تدبر الأوامر الإلهية، كبديل شامل ومطلق ونهائى عن فهم العالم، ويخلع نفسه فكريا ووجدانيا واجتماعيا من عالم البشر، ليحول نفسه - منغمسا فى العصبة المؤمنة وخاضعا لقيادتها - إلى وعاء للإرادة الإلهية - أو هكذا يتصور - ويُكسب ذاته ونشاطه انطلاقا من ذلك

(١) على سبيل المثال، يقول سيد قطب أن الصهيونيين والصليبيين والمستعمرين يعرفون أن «ألف كتاب (إسلامى) وألف خطبة ... لا يغنى غناء مجتمع صغير». ومن هنا لا «يسمحون» بقيام هذا المجتمع: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص١٨٥ -٦.

مصداقية مطلقة غير قابلة للنقاش او الفهم أو التعرض لتفاعل اجتماعى حقيقى مفتوح، تمنحه تعاليا، وتمده بشعور يتمحور حول حق السيادة على البشر انطلاقا من توحده المزعوم بالمطلق.

ومثلما كان الشاعر من طينة ممتازة، وصاحب مشاعر خاصة فى المرحلة الأدبية من حياة سيد قطب، فإن عضو العصبة المؤمنة هو بدوره إنسان ممتاز، بل هو «الإنسان» بحصر المعنى، بل هو فى الحقيقة نصف إله، باعتباره حاملا لأختام الحقيقة المطلقة بتفويض إلهى صريح، وباعتباره فى نظر نفسه خاليا من كل شهوة ومطمع وتميز ذاتى، الأمر الذى يمنحه فى نظر نفسه القدرة على نقل البشر إلى الحياة فى مجتمع إلهى بقيادته، مجتمع الحاكمية الذى لا يمنح الأفراد نظامهم السياسى والاجتماعى فحسب، بل يسيطر على مجمل عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم ومشاعرهم وكل ما يتبدى منهم ويقع تحت رقابة عضو العصبة المؤمنة المؤله.

والذات الرومانتيكية المؤمنة، كما رأينا، مشغولة دائما بجهاد لا ينقطع ضد فرديتها، بهدف تخليصها من كل ما هو غير إلهى، ومن هنا معاناتها. وهى تكتسب بفضل هذا الجهاد بالذات شحنة من الغضب والألم ضد العالم اللا إلهى، أو اللا إنسانى، الموصوم بالحيوانية والزيف والضلال، وتجد نفسها تحت وطأة حصار لا يحتمل، لامخرج لها إلا تغيير العالم على ذات صورتها ومثالها. والمجتمع الذى تصبو إليه فى النهاية ليست له معالم محددة سوى أنه نسخة موسعة ومكبرة من العصبة المؤمنة، لا يرتاح بدوره إلا حين يلتهم العالم بمجمله ليصبح على صورته ومثاله.

واستكمالا للرؤية الرومانتيكية، فإن الصراع يدور مع ذوات شريرة فاسدة بطبيعتها، طواغيت لا همّ لهم بدورهم سوى السيطرة - الشريرة هذه المرة - وإفساد العالم، ومنع نور الحاكمية. وهم لا يملكون حقيقة مختلفة، فهم يفهمون العالم على ذات فهم العصبة المؤمنة - أو سيد قطب - له، وإنما هم ببساطة اختاروا جانب الشهوة والضلال والظلام.

وعلى ذلك، تمثل هذه المرحلة ذروة اتجاه سيد قطب الرومانتيكى، والنخبوى أيضا: فمثل الدولة المجردة التى اتجه إليها مشروع سيد قطب الأول، و«الانكشارية» التى توجه إليها فى مشروعه الإصلاحى الثانى، المعنون «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»، تصنع هذه الأيديولوچية الجديدة «انكشاريتها»، فتعطى صك ملكية الحقيقة المطلقة لهذه العصبة المختارة، وتمنحها كافة الحقوق فى اختيار

معالم استراتيجيتها المناسبة . (التى تحدد خطوطها العرضة خطة مستقاة من القرآن ذاته)، وتعزلها فى ذات الوقت عن المجتمع - روحيا - خوفا من خطر الانحراف الماثل دائما.

وفيما بعد، سوف تثبت هذه المواصفات التى يشترطها الفكر القطبى فى «العصبة المؤمنة» أن لها ما يقابلها فى الواقع الاجتماعى القائم، خصوصا فى عهد الانفتاح، فيعتنق آلاف الأفراد هذه العقيدة قلبا وقالبا، ويشكلون تهديدا ماثلا للنظام الاجتماعى والسياسى.. تلك هى فئة المهمشين، من المتعلمين، ثم من غيرهم، على نحو ما سنرى لاحقا.



وهكذا تنطلق العصبة المؤمنة بثقة وثبات لتؤدى ما تراه واجبها فى إنقاذ العالم، لا يشد أزرها فى هذه المعركة ضد المؤامرة العالمية سوى ثقتها فى تدخل الإرادة الإلهية، ذلك أن عصر «الخوارق لم يمض»[١]، ونصر العصبة المؤمنة «سُنَّة إلهية ثابتة»[٢]، تدعمها «الفطرة البشرية» التى تندفع بالضرورة إلى إقامة «مجتمع إسلامى»، لتنقذ نفسها من آلام الركام الذى يخنقها[٣]، شرط أن تقوم العصبة المؤمنة بواجبها[٤]، وتصبر على تكاليف الجهاد[٥]، وتنقى قلوبها وصفوفها[٦]. «فالعصبة المؤمنة»، وقد فقدت كل ضمانة أرضية واجتماعية لمحض وجودها ذاته، فى ظل هذه الأيديولوجية المجردة، لم تبق لها سوى الرابطة الروحية بالسماء، والتى حلت محل كل ما هو دنيوى وإنسانى.

وتتمثل أدنى مراحل الجهاد، فى ظروف الضعف البالغ ومطاردة الجاهلية الشرسة للعصبة المؤمنة، فى «المفاصلة الشعورية»[٧]، أى احتفاظ العصبة على مستوى الوعى بتميزها وانفصالها عن الجاهلية وجدانيا وعقليا، فتكتفى فى هذه

(١) س.ق.، ظلال، مج٤، ص ص١٨٩٢ -٣.
(٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٤٨٩؛ مقومات التصور الإسلامى، ص٣٦٨.
(٣) س.ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٧.
(٤) س.ق.، هذا الدين، ص ص ١٢ -٣.
(٥) س.ق.، ظلال، مج١، ص ٢١٨.
(٦) س.ق.، معالم، ص ص١٩٩ - ٢٠٠.
(٧) س.ق.، ظلال، مج٤، ص ١٩٤٧.

المرحلة باعتزال الجاهلية ومعابدها، مع الاحتفاظ بالصلات التنظيمية[1]، كما يجوز لها استخدام «التقية» ولكن باللسان فقط، لا بالقلب ولا بالعمل[2].

والمرحلة الثانية هى الدعوة، وقاعدتها الأساسية هى إبلاغ الناس بالحقيقة الأساسية فى «الإسلام القطبى»، أى الحاكمية الشاملة[3]، بغير تحريف أو تهوين مهما صغر[4]، أو تلمس مشابهات فى الفكر أو النظام مع الأفكار أو النظم القائمة[5]، والتأكيد - على العكس- على أن الإسلام سيبدل حياة الناس جذريا[6] ، وفضح المؤسسات والأفكار المخالفة لمفهوم الحاكمية «التى ترفع لافتة الدين»[7]. والالتزام بهذه المعايير المتشددة أوجب فى المجتمعات التى تعتقد أنها مسلمة، حيث أنها «أعصى الجماعات على الإيمان فى صورته» القطبية[8] ، فلا يجوز النكوص أمام تهمة «تكفير المسلمين»[9]..ذلك أن فعل التكفير من شأنه أن يجسد وحدة هذه الجماعة، ويمنحها فى عين نفسها تميزها وهويتها ومبرر وجودها. فالتكفير يعنى عزل كل ما هو مختلف ووضعه فى معسكر الأعداء، وبذلك تتميز العصبة بكونها «المؤمنة» بألف لام التعريف، وتتضح لها رسالتها التى تتمثل فى سحق كل نظام مضاد أو مختلف.

ويؤكد سيد قطب لعصبته أن هذا التصور الاستقطابى جذاب للناس، حيث أن التهوين من نطاق التغيير الذى سيحدثه حكم الإسلام، وإن كان «يبدو سهلا فى ظاهره، (فإنه) ليس مغريا فى طبيعته»[10]، أما دعوته هو «فمغرية فى طبيعتها» - كما يتصور - للفقراء بصفة خاصة، حيث أنهم لا يخافون «أن تضيع عليهم مكانة مسروقة لغفلة الجماهير» فى ظل حكم الجاهلية[11]. ومع ذلك ، فمن

(١) نفس المصدر، مج٢، ص ٩٥١؛ مج٣، ص ١٨١٦.

(٢) نفس المصدر، مج١، ص ٣٨٦. أى موافقة الجاهلية بالكلام، دون الاشتراك فى أنشطة ضد «الإسلام القطبى».

(٣) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٧١.

(٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٤٩٣.

(٥) س.ق.، معالم، ص ص ١٧١ -٢.

(٦) نفس المصدر، ص ص ١٧٢ -٣، ص ص١٦٧ - ٧٠.

(٧) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ص ١٧١٠ -١.

(٨) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٩٩٢.

(٩) نفس المصدر، مج٢، ص ١١٠٧.

(١٠) س.ق.، معالم، ص ص ١٧٢ -٣.

(١١) س.ق.، ظلال، مج٤، ص ١٨٧٢.

الواضح أن الفقر وحده لا يكفى لخلق مثل هذه المزاج الذى يفرح لضخامة المهمة، وبعد المسافة بين الواقع والهدف، أى يفرح لشدة انحطاط الواقع من وجهة نظره ويعتبر ذلك هو « أنسب وضع للمحاولة » على أساس أن «الدعوة الجديدة جدة كاملة هى أقرب إلى أن تسمع»[1]. مثل هذه الرؤية وتلك الروح لا تتطلب فقرا بالذات، وإنما تتطلب اغترابا روحيا شاملا عن المجتمع، يصل إلى درجة رفضه بجميع قواه ومؤسساته وجماهيره أيضا، كما تتطلب الرغبة فى تعميق هذا الاغتراب إلى النهاية، وتأسيسه على دعائم أيديولوچية مغلقة.

ويتسق أسلوب الدعوة مع هذه الروح، فعلى الدعاة أن يتبعوا أسلوب القرآن ومنهجه[2]، الذى يقوم - عند سيد قطب - على استحياء الفطرة واستجاشتها[3]، والعزف على أوتار النفس البشرية ووجداناتها ومشاعرها، وبصفة خاصة، الشعور بالغيب والمجهول[4]، فالمطلوب هو الانخلاع، وليس الاقتناع. ومن هنا، فلا يجوز عرض «التصور الإسلامى» في قالب فلسفى أو فكرى[5]، أو تقديم الإسلام فى صورة برامج أو تشريعات للحياة[6]. فالمطلوب هو تحويل اغتراب سلبى إلى اغتراب «إيجابى»، بمحاولة العثور على «العصب الموصل» و «المراكز الحساسة»[7]. فالدعوة الرومانتيكية إنما تخاطب الوجدان فى المقام الأول، وتنحى العقل إلى مرتبة تالية.

وتنمو «العصبة المؤمنة» عن طريق الدعوة، حتى إذا أنست فى نفسها قوة كافية، انتقلت إلى الجهاد بحصر المعنى، أى استخدام القوة، الذى يعبر عنه سيد قطب فى كتاباته العلنية «بالحركة»، التى هى وسيلة مواجهة العقبات المادية «وفى مقدمتها السلطان السياسى»[8]. ويبدأ الجهاد بإعلان المفاصلة مع المجتمع، أى إنذاره ومطالبته باتباع منهج الحاكمية، وإعلانه بكفره وضلاله، وتخييره بين «الإسلام» والكفر، فتصبح الأمة أمتين[9]، ويبدأ الجهاد المسلح.

---

(١) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص٢٧.

(٢) س.ق.، ظلال، مج ٣، ص ١٤٠٧.

(٣) س.ق.، مقومات التصور الإسلامى، ص ٢٠٣.

(٤) نفس المصدر، ص ص ١٨٨ - ٩٠.

(٥) س.ق.، خصائص التصور الإسلامى، ص ص ١٠ - ١.

(٦) س.ق.، معالم،ص ٣٩، ص ٤١.

(٧) س.ق.، ظلال، مج ٤، ص ٢٣٩٤.

(٨) س.ق.،معالم ، ص ٦٩.

(٩) س.ق.، ظلال، مج٢، ص ص ١٠٥٨ -٩، ص ١١٢٥؛ مج٤، ص ١٩٠٦.

ولا يفيض سيد قطب فى شرح شروط هذه المرحلة، أو كيفية تنفيذها قبل قيام دولة الحاكمية، غير أنه يؤكد أن هذه المفاصلة وما يتبعها من جهاد شرط لتحقيق نصر الله[١]، كما يقسم أحكام الجهاد فى الإسلام إلى «أحكام مرحلية» تبدأ من: عدم رد الأذى الذى يمارسه الكفار، وتتدرج حتى تصل إلى «الإحكام النهائية» التى تخير الناس بين الإسلام والجزية والقتل[٢]، ويبيح للعصبة أن تزاوج بين الدعوة وبين أى من مراحل الجهاد، حسب تطور توازن القوى، حتى الوصول إلى تنفيذ الأحكام النهائية[٣]، التى تتطلب إقامة دولة قطبية.

فإذا قامت «دار الإسلام»، فمن حقها أن تغزو العالم كله - والعكس غير صحيح[٤]- ولها أن تستبيح أرواح الناس وأموالهم، فلا تحرم إلا «بعهد من المسلمين»[٥].

وهكذا يعيد سيد قطب استنساخ كل المنظومة الفكرية الاستعمارية التقليدية - بما فى ذلك تبرير الهيمنة بالسعى «لتمتيع» الناس. غير أن هذا الاستعمار الإسلامى القطبى لا يتضمن أطماعا اقتصادية - عند سيد قطب - وإنما هو نابع من كبرياء وطنية وعقيدية جريحة، ويهدف بالدرجة الأولى إلى محض السيطرة السياسية و «استعلائها» و«عزتها». غير أنه من المؤكد أن هذا التصور يخلو من أى نزعة إنسانية.

ولا يقوم تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام عند سيد قطب على أساس عقيدة غالبية السكان - الذين هم مجرد غنيمة فى معركة النخب كما رأينا - وإنما على أساس نوع السلطة السياسية. فالبلد الذى «أهله كلهم ذميون ولكن حكامه مسلمون يطبقون أحكام الإسلام» تعد دار للإسلام، والعكس[٦]، فالمهم هو «عقيدة الدولة». أما عقيدة الأفراد فتخضع لقاعدة «لا إكراه فى الدين»[٧].

---

(١) نفس المصدر، مج٣، ص ١٣٠٥؛ مج٤، ص ١٩٤٧.
(٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٤٦؛ معالم، ص ٦٣.
(٣) س.ق.، ظلال، مج٣، ص ص.١٥٨٠ -٢، ص ١٥٤٧.
(٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٨٢.
(٥) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٨٤.
(٦) نفس المصدر، مج٢، ص ص٨٧٣ -٤.
(٧) س.ق.، معالم، ص ٨٣.
ومع ذلك فقد لاحظت أن سيد قطب يفهم كلمة «الدين» هنا بمعنى العقيدة الشخصية، أو «صلة العبد بربه»، على خلاف المعنى الذى دافع عنه فى مختلف النصوص الأخرى، وهو أن الدين يساوى نظام =.

ومثل هذه العقلية الاستعمارية هى التى يقدمها سيد قطب على أنها مثال «لتسامح» الإسلام.

واستكمالا لاستنساخ الفكر الاستعمارى الحديث، يبرر سيد قطب هذه الاعتداء السافر على حق الشعوب فى اختيار نظمها وتوجيه حياتها وفقا لعقائدها، باسم «حرية العقيدة»: «من حق البشرية أن تبلغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهى الشامل. وألا تقف عقبة أو سلطة فى وجه هذا التبليغ بأى حال من الأحوال ... من حق البشرية كذلك أن يترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحرارا فى اعتناق هذا الدين، لاتصدهم عن اعتناقه عقبة أو سلطة ... فإذا اعتنقها من هداهم الله إليها كان من حقهم ألا يفتنوا عنها بأى وسيلة من وسائل الفتنة: لا بالأذى **ولا بالاغراء، ولا بإقامة أوضاع من شأنها صد الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة»**[1]، ولكن طبعا ليس من حقهم أن يغيِّروا عقيدتهم مرة أخرى.

ومؤدى هذا الكلام، أن حكم العالم بسلطة إسلامية لا تنازعها أية سلطة، ضرورى وجوهرى بالنسبة لما يسمى «حرية العقيدة» فى هذا الطرح، علما بأن «الحرية» التى تكلفها الدولة الإسلامية للعقيدة، هى حرية مكفولة فى اتجاه واحد فقط: الانتقال من «الجاهلية» إلى «الإسلام»، أما العكس، فجزاؤه القتل، ولو لم يصحبه خروج على سلطة الدولة[2].

فعلى هذا النحو سوف يجرى - على أيدى «العصبة المؤمنة» - ما أسماه سيد قطب «تمتيع» البشر بخير هذا المنهج[3].



بهذا الإنجاز: تمحور الإسلام حول مفهوم حزبى انقلابى، يتسم فوق ذلك بالنخبوية ومشبع بالروح الرومانتيكية، يكون سيد قطب قد تجاوز التباس حركة الإخوان السياسية، التى تأرجحت بين الجهاد والترشيح للانتخابات البرلمانية، وهو

= الحكم. وحتى لا يظهر التناقض فى هذه الصفحة (ص ٨٣)، استبدل سيد قطب فى هذا النص عبارة «السلطان كله لله» بعبارة «الدين كله لله».

(١) س.ق.، ظلال، مج١، ص ص ١٨٦ -٧. (التشديد من عندى).

(٢) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٢٢٥.

(٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٠٧.

ازدواج كان ممكنا فى ظل الاحتلال البريطانى، كشفت مخاطره الدولة الوطنية التى حققت الاستقلال بمعناه المباشر، وانفصل طريق الجهاد السياسى عن طريق الجهاد بأسلمة المجتمع أيديولوجيا، ووجدت «النخبة الثورية» الناصرية البيروقراطية تحديها الأساسى - الذى يستنسخها فى ذات الوقت - فى «النخبة الإلهية» القطبية. وأثبتت «معالم» سيد قطب قدرة على الحياة تفوق بكثير قدرة «الميثاق»[1]، بسبب تلبيتها الأكثر كفاءة للحاجات الملحة لأشد العناصر اغترابا فى المجتمع الذى كان ومازال يمر بتحولات عميقة بشكل مشوش مبتور، يشل العناصر الفاعلة فى المجتمع عن الفعل.



وسوف نحاول الآن أن نتعرف على العنصر المفجر فى كتلة الأفكار التى تناولناها بالتحليل فى هذا الفصل، والذى من أجله أعاد سيد قطب كتابة الأجزاء الثلاثة عشر الأولى من تفسيره للقرآن، بالمقارنة مع تفسيره السياسى للإسلام كما ورد فى الطبعتين الأولى والثانية من «الظلال»[2].

فبالنسبة لمفهوم الحاكمية، فمن المؤكد أنه - بصفة عامة - ركن لا يمكن التخلى عنه لدى أى فصيل من فصائل الإسلام السياسى، وقد أشار سيد قطب فى كتاباته السابقة إلى أن الإسلام يتضمن «أن يكون الحكم لله وحده، فيكون حق التشريع ابتداء لله وحده»[3]، وإلى أن الإيمان لا يتحقق إلا بسلوك المنهج الإسلامى «والتحاكم إلى شريعة الله هو الطريق»[4]. بل ويؤكد سيد قطب أن

---

(١) الآن، دخل «الميثاق» متحف التاريخ ليدرسه مؤرخو السياسة والفكر والسياسى المصرى، أما «معالم» فمازال يواصل صدوره حتى وصلت طبعاته الصادرة عن دار الشروق وحدها ست عشرة طبعة، ومازال يقرأ ويدرس ويترجم إلى لغات العالم، ومازال يؤدى دوره كمصدر إلهام وعراك واختلاف متجدد على امتداد العالم الإسلامى السنى كله .. وذلك بصفه أساسية لأن الميثاق كان رداء تلفيقيا لخدمة توازن مؤقت، بينما تحمل «المعالم» روحا احتجاجية أصيلة مختنقة - وإن تكن محرفة عن هدفها - ضرورية - فى تقديرى - لكل تغيير حقيقى.

(٢) سوف نحيل فى بقية الفصل إلى الطبعة الأولى من تفسير «الظلال»، التى صدرت أجزاؤها السبعة عشر الأولى تباعا قبل نوفمبر ١٩٥٤، عن «دار إحياء الكتب العربية»، مالم نشر إلى غير ذلك.

(٣) الإخوان المسلمون، ٢ يونية ١٩٥٤، «الإسلام منهاج حياة» (دون توقيع)، س١، ع٣.

(٤) س.ق.، ظلال، ج٥، ص ٣٧.

«لاإله إلا الله تتبعها مقتضيات فى الأخلاق والحكم والسياسة والاقتصاد ولا يمكن الفصل بينها وبين هذه المقتضيات»[1]، وأن المؤمنين هم الذين يحكمون بما أنزل الله، والكافرين هم الذين لا يحكمون به[2]. ومع ذلك فثمة فارق يتعلق بنطاق الحاكمية. ففى تلك المرحلة المبكرة لم تكن الحاكمية تعنى أكثر من حق الله فى وضع الأسس العريضة للحياة[3]، فتكون الشريعة بمثابة «الدستور الأساسى» لا البرنامج اليومى التفصيلى[4]. ومن هنا، فثمة مجال متاح للاستفادة من كل التجارب البشرية، على أساس أن الإسلام «لايحارب فكرا ولا تقليدا ما لم يصدم فكرته الكلية عن الحياة»[5]. ومثل هذا التصور للحاكمية، يجعل «الإسلام» قاعدة أو أساسا للبناء الاجتماعى والسياسى، ولكنه لا يجعله البناء ذاته، لبنة لبنة، كما سيصبح فى مرحلة الستينات. واتساقا مع ذلك التصور، يكون «الدين كله لله» بمجرد تحطيم القوة التى «يفتنون بها المؤمنين عن دينهم بالقهر والبغى» فقط[6]، دون حاجة لتحطيم كل سلطة غير إسلامية، كما طالب سيد قطب فيما بعد، حين أصبح «الدين فى المفهوم الإسلامى هو المرادف لكلمة (نظام) فى الاصطلاحات الحديثة»[7].

كذلك فإن« نمط التكفير» المصاحب كان بدوره محدودا بهؤلاء «الذين يقولون: إن شريعة الله لاتصلح لهذا الزمان»[8]، ومع قيام السلطة الناصرية التى - على خلاف النظام الذى انبثق عن انتفاضة ١٩١٩- حرصت على ربط أيديولوچيتها ومواقفها السياسية بالإسلام، أصبح هذا النمط من «التكفير» عاجزا عن تقديم أساس أيديولوچى كاف للاتجاه الراديكالى الإسلامى، وكان لابد من

---

(١) الإخوان المسلمون، ٢ يونية ١٩٥٤، المقال السابق ذكره.

(٢) س.ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٠.

(٣) نفس المصدر، ج٨، ص ١٢.

(٤) نفس المصدر، ج٥، ص ٣٣.

(٥) نفس المصدر، ط ٢، ج٢، ص ١٨.

(٦) نفس المصدر، ج٩، ص ١٠٢.

(٧) س.ق.، العدالة، ط٧، ص ١٠٢، وقد استعار سيد قطب هذا المفهوم للدين وللألوهية من أبى الأعلى المودودى، وبصفة خاصة كما ورد فى كتابه: المصطلحات الأربعة فى القرآن. راجع بصفة خاصة تعليق المودودى على اصطلاح «الإله» فى: المصطلحات الأربعة فى القرآن، دار التراث العربى للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.، ص ص ٢٣ -٤. واصطلاح « الدين» فى: نفس المصدر، ص ص ١٣٦ -٧.
وهذا التفصيل الفقهى لهذه المصطلحات الأربعة، يعد - فى تقديرى - أهم ما استفاده سيد قطب من المودودى.

(٨) س. ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٤.

توسيع مصطلح الحاكمية على نحو يؤدى إلى التهام الإسلام بمجمله، بل والحياة بمجملها[١]، ويتيح نزع الشرعية عن النظام الناصرى.

أما مصطلح «الجاهلية»، فكان توسعه مجرد انعكاس لتوسع مصطلح الحاكمية. فقد تطور مفهوم هذا المصطلح سريعا على يد سيد قطب، من «طابع روحى وعقلى معين» غير إسلامى، عام ١٩٥١[٢]، إلى الرجوع «بالحكم إلى قاعدة غير ثابتة تتحكم فيها الأهواء، أهواء الأفراد والطبقات والعصبيات والقوميات»[٣]، حوالى عام ١٩٥٣، وهو معنى قريب من المعنى الوارد فى «المعالم»: «الاعتداء على سلطان الله فى الأرض»[٤]، وإن كان أقل تحديدا وتمحورا حول مفهوم الحاكمية.

وعلى خلاف المعتقد الشائع، فإن المصطلح الحاكم والجوهرى، والذى يشكل بؤرة فكر سيد قطب فى مرحلة «المعالم»، هو مصطلح «العصبة المسلمة» أو «المؤمنة»، الذى لم يظهر فى أى من كتاباته قبل عام ١٩٦٠. أكثر من ذلك، فإن عديدا من العناصر التى تناولناها بالنسبة لمفهوم «العصبة المؤمنة» كان واردا فى الطبعة الأولى من الظلال، حيث نجد فيها نصوصا صريحة تشير إلى أن رسالة القرآن هى تربية أمة وإقامة نظام[٥]، وأنه منهج حياة المسلمين[٦]، وأن تحقيق ذلك يقوم على جهود «الصفوة المختارة»[٧]، التى يعمل أفرادها من أجل الجنة وحدها[٨]، وتنقطع روابطهم الإنسانية «إذا انبتت وشيجة العقيدة»[٩]، وصولا إلى

---

(١) حرص سيد قطب على إدخال تصوره الجديد للحاكمية على كتاباته القديمة التى أتيحت له فرصة لتعديلها. وفى الصفحات الأولى من الطبعة المعدلة من كتابه «العدالة»، نجد هذا التعريف الصارم للإسلام: «هو العبودية لله وحده، وإفراده بخصائص الألوهية، وفى أولها الحاكمية» (العدالة، ط٧، ص١٣).

(٢) وذلك فى مقدمة سيد قطب لكتاب أبى الحسن على الحسنى الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، والتى نشرت فى: الرسالة، ٢٧ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، ع٩٤٧.

أيضا Sivan, E, Op. cit., P.22; Chouciri, Y., Op. cit., p.95.

(٣) س.ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٧.

(٤) س.ق.، معالم، ص ١٠.

(٥) س.ق.، ظلال، ج١٥، ص ٧١؛ ج٦، ٢٥.

(٦) نفس المصدر، ج١٥، ص ٧٢.

(٧) نفس المصدر، ج١٠، ص ٥٠. وما يرتبط بمثل هذه الفكرة من تطهير الصفوف من الضعاف: ج١٠، ص ص١٠٢ -٣.

(٨) نفس المصدر، ج١١، ص ص٢٣ -٤.

(٩) نفس المصدر، ج١١، ص ص ٢٩ -٣٠.

تعيينهم أوصياء على البشرية كلها[1].

ومع كل التشابهات الجزئية، فإن مفهوم «العصبة المؤمنة» يختلف عن مفهوم «الصفوة المختارة» هذا فى أنها ليست صفوة عقائدية، وإنما عصبة تنظيمية تتبنى منهجا انقلابيا يقوم على مبدأ «المفاصلة» مع المجتمع الجاهلى، الذى لم يرد ذكره فى كتابات الإسلام السياسى من قبل.

وكان هذا المنطلق الجديد، هو القوة الدافعة التى وجهت سيد قطب إلى دفع عملية تسييس الدين إلى أقصاها، وتوسيع مبدأ «الحاكمية»، ووضعه موضع المحور من العقيدة. فبموجب هذه الأدوات أقيمت المطابقة بين الإسلام والسياسة والمجتمع، وتوحدت «الصفوة» بالله، باعتبارها أداته لتحقيق حكمه، الذى يساوى دينه، وتم تجاوز مشكلات المجتمع وقضاياه وتناقضاته، بصفتها مسائل جاهلية غير ذات موضوع. وتحول القرآن ليصبح فى المقام الأول كتابا فى الاستراتيجية والتكتيك والتنظيم وتربية العصبة المؤمنة، بهدف إقامة الحكم الإلهى. واستُحدث الفهم «التاريخى» لنصوص القرآن، على النحو الذى أوضحه سيد قطب، أى فهم النص فى إطار ظروفه بهدف تحديد موقعه فى سياق الخطة الإلهية الموضوعة للعصبة المؤمنة للتوصل إلى حكم العالم، وهى ما أطلق عليه سيد قطب اسم «فقه الحركة»[2].

لقد كان الوضع يتطلب ضمانات للنجاح فى تكوين منظمة كفاحية يمكنها أن تتغلب على الدولة الناصرية الشمولية، ولم تعد ممكنة ولا كافية استراتيجية «التوجه إلى الجماهير» - القائمة على خطة «تكوين فكرة إسلامية فى نفوس الأفراد والجماعات بجانب التشريع الإسلامى الذى ينظم الحياة»، وتبنى الثقافة كوسيلة «وحيدة لتكوين تلك الفكرة» - كما عرضها كتاب «العدالة» عام ١٩٤٩[3]، بعدما صودرت حريات هذه الجماهير، وبعد أن تخلت هى ذاتها عمليا عن الإخوان فى محنتهم سنة ١٩٥٤، ونجحت الدعاية الناصرية فى استقطابها. وقد

---

(١) نفس المصدر، ج٤، ص ٣٧.

(٢) ويرى نصر حامد أبو زيد أن هذه النظرة التاريخية للنص، لا تعنى فى الواقع أكثر من التعرف على «أسباب النزول» وهو اتجاه معروف فى الدراسات القرآنية (راجع: نقد الخطاب الدينى، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨٦). غير أن سيد قطب يوظف هذه الأسباب فى إطار مختلف، هو استعادة تفاصيل مراحل «الحركة الإسلامية الاولى» بغرض استخلاص منهج الحركة الإسلامية المقبلة، لتسير على ذات النهج - فى تصوره - فتنقسم إلى مرحلة مكية تليها مرحلة مدنية.

(٣) ط١، ص ص ٢٣٦ -٧.

تمثلت هذه الضمانات فى انتهاج استراتيجية تقوم على إعادة «بناء العقيدة الإسلامية (القطبية) فى نفوس الأفراد والجماعات قبل أن نفكر فى موضوع التشريع الإسلامى الذى ينظم الحياة» [1] - الذى ترك أمره للأجيال القادمة، ولم يعد ثمة موضع لبرامج الإصلاح.



لقد وقفت عناصر عديدة متنوعة خلف تبلور الفكر القطبى فى مرحلة الستينات، بدءا من إقامة الدولة الشمولية المستقلة، وانتهاء بالفشل السياسى للإخوان واضطهادهم وتعذيبهم. وقد أنتجت هذه الأوضاع ميلا «تلقائيا» إلى الاتجاه إلى تبنى فكر التكفير من جانب الشباب الأكثر راديكالية داخل جماعة الإخوان. وهو ما لوحظ منذ عام ١٩٤٩[2] - عام المحنة الأولى- وعاود الظهور داخل جناح الهضيبى، إبان الصراعات والتفككات التى اعتورت الإخوان عام ١٩٥٤[3]. ومع ذلك فقد ظل هذا الاتجاه مجرد ميل شعورى رافض ومنخلع، إلى أن أتيح له التبلور فكريا على يد سيد قطب، الذى مد فكر المودودى على استقامته، وأضاف اليه[4]، ونفخ فيه من نزعته الرومانتيكية النخبوية، ومن روحه

---

(١) س.ق.، العدالة، ط٧، ص ٢٦٩. راجع المقارنة بين الاستراتيجيتين فى هذا الموضع من الطبعتين: **ملحق رقم ٢**. واتساقا من هذا التحول فقد حذف سيد قطب من الطبعة السادسة (المتداولة الآن) من «العدالة» كل ما اقترحه فى الطبعة الأولى - وحتى الثالثة على الأقل - من تشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية على الطريقة الإسلامية، وكذلك كل مخططات توجيه الثقافة التى سبق تناولها فى الفصل الثانى من هذه الدراسة.

(٢) محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى، ط١، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٥، ص ص١٤٦-٧.

(٣) أشار الشيخ محمد الغزالى إلى أن بعض شباب جناح الهضيبى يعتقد أن جماعة الإخوان هى «جماعة المسلمين» وليست «جماعة من المسلمين». والنتيجة الوحيدة التي استخلصها الشيخ من هذه الفكرة هى أنه بموجبها تصبح «مخالفة الأستاذ حسن الهضيبى ضربا من مخالفة الله ورسوله»، منغمسا تماما فى الصراع، وغافلا عن النتائج الأخطر لهذا المبدأ. راجع: الدعوة، ١٩ أكتوبر ١٩٥٤، محمد الغزالى، «السمع والطاعة»، ع١٩٢.

(٤) يقول الباحث Choueiri,Y.، أن المودودى، رغم دوره الرائد فى طرح فكر التكفير لم يذهب بهذا المبدأ إلى أبعد من إدانة الأيديولوجيات السياسية الحديثة، وليس المسلمين الحاليين عموما: Op. cit., pp.95-6. ومع ذلك فثمة تشابه كبير يمكن ملاحظته مثلا فى عرض Charles J. Adams لأفكار المودودى بخصوص مسألة الدولة الإسلامية: (Mawdudi and the Islamic State, in: Esposito, J.L. (ed.), Voices of Resurgent Islam, Oxford University Press, 1983, pp. 99ff.) غير أن فحص جوهر العلاقة بين فكر سيد قطب والمودودى تحتاج إلى بحث مطول مستقل.

الاستشهادية المعذبة، التى عكست غربته الشاملة الأصيلة، والتى عمقها السجن. فطرح من داخل آلام السجن وعذابات الإخوان، بأسلوبه الأدبى الرفيع، تلك الفكرة- القنبلة، التى قدر لها أن تلعب دورا محوريا فى تاريخ مصر المعاصر، وعلى امتداد العالم الإسلامى كله، حين التقت بغربة قطاعات متزايدة الاتساع من الشباب، ضحايا نمط التحديث غير المتكافئ، على نحو ما سنرى فى الفصل التالى.



الفصل الخامس

بوتقة التكفير



«إن أى إنسان لا يعدو أن يكون إنسانا ... ووسائله لا طائل من ورائها إن لم يكن الرأى العام مؤيدا لها ... هل تظنون أن لوثر هو الذى أتى بالإصلاح؟ كلا، إن الرأى العام هو الذى هب ضد الباباوات»

نابليون - سانت هيلانه ١٨١٧.

فى عام ١٩٦٥ ألقت المباحث الجنائية العسكرية القبض على التنظيم الإخوانى الذى رأسه سيد قطب، وفى عام ١٩٧٤ قام تنظيم مسلح آخر بمحاولة هزيلة لقلب نظام الحكم، فيما عرف بقضية «الفنية العسكرية»، وفى عام ١٩٧٧ ألقى القبض على تنظيم أكبر، حظى لمدة طويلة بإغضاء الحكومة عن نشاطاته، لاغتياله الشيخ محمد الذهبى وزير الأوقاف السابق، وقد عرف هذا التنظيم إعلاميا بتنظيم التكفير والهجرة. وفى عام ١٩٨١ ألقى القبض على أعضاء تنظيم الجهاد المسلح، بعد نجاحه فى اغتيال الرئيس أنور السادات وسط «جيشه» وما تلا ذلك من محاولته إطلاق شرارة ثورة شعبية إسلامية عن طريق الاستيلاء على السلطة المحلية فى أسيوط[1]!! وتوالت الهجمات المسلحة لتنظيمات إسلامية مختلفة على أهداف سياسية أو مدنية إلى وقتنا هذا، جنبا إلى جنب مع تكوين تنظيمات أخرى تمارس نوعا من العزلة وتقيم لنفسها حياة اجتماعية منفصلة، مبنية على تصورات بعينها لمفهوم الإسلام، تنتظر اللحظة المناسبة للانتقال إلى الفعل السياسى المباشر.

وقد نسب إلى سيد قطب وفكره المسئولية عن هذا الطوفان من الجماعات الإسلامية التى تولد كل يوم. والحال أن الظاهرة أوسع نطاقا وأعمق من أن تنسب إلى فرد أو فكر أو كتاب.

ففى ذات الوقت كان الإخوان المسلمون يستعيدون نشاطهم بخطى وئيدة، متخلصين من تراث « النظام الخاص»، متمتعين أحيانا بدعم غير مباشر من جانب النظام، ومحققين لنجاحات مؤثرة فى عدد من المواقع النقابية والأنشطة الخدمية والاقتصادية[2]. هذا بينما كان النظام القائم ذاته يسعى جاهدا للحاق بالمد الدينى الذى يجتاج البلاد، بعد أن أصيبت الأيديولوجية الناصرية بتآكل ذاتى، ولحصر هذا المد داخل أطر الشرعية القائمة، ونزع الفتيل الانفجارى للإسلام السياسى، مستعينا أيضا بجهاز أمنى ضخم، يمارس خليطا من عمليات القبض والانتقام،

---

(١) سنعرض لهذه التنظيمات وفكرها لاحقا فى هذا الفصل.

(٢) أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية فى افريقيا، ١٩١٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (بالروسية)، ص ٥٠. ويعلل هذا الاتجاه إلى دعم الجماعات الإسلامية والإخوان من جانب النظام بالرغبة فى التخلص من نفوذ اليسار فى الحركة الجماهيرية والطلابية خصوصا.

حائرا بين القانون والعرف فى تحديد مفهوم «هيبة الدولة».

هذا كله فى الوقت الذى انتشرت فيه الكتب والكتيبات والنشرات وأشرطة التسجيل،لتعيد صبغ العقلية العامة بروح دينية - حقوقية مسرفة في طابعها الدوجمائى، فتمدها الأوضاع الاجتماعية بحشود من القراء والمستمعين - يتحول بعضهم لاحقا إلى كتاب - النازحين من الريف الضيق الإمكانيات إلى المدنية المختنقة الفقيرة، بمعدلات جد كبيرة[1]، أسفرت عن نمو سرطانى للأحياء التى سميت عشوائية، لفقدان الدولة أى دور تخطيطى أو خدمى أو تنموى فيها، وبالتالى السيطرة عليها، فى ظروف تميزت بزيادة نسب البطالة المقنعة ذات الأجور الرمزية، خصوصا بين المتعلمين من حملة الشهادات المتوسطة والعليا[2]. ذلك كله فى زمن مضطرب سياسيا على المستوى المحلى والدولى، شهد تحولات ملموسة فى الشعارات والتوجهات، وعلى الأخص فى السياسة الخارجية[3]، شديدة الارتباط بمسألة الهوية القومية، وشديدة التأثير على مجمل الوضع الداخلى بسبب الاختلال بسبب المزمن فى البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، والذى يعرف باسم التخلف - التبعية.

وفوق هذا البحر متلاطم الأمواج تطفو دولة هشة - وإن تكن قمعية وبالغة الشراسة أحيانا - تحاول إحكام السيطرة على أمواجه، داعية المجتمع إلى «تجنب الفتنة»، متشبثة بمظهر الدولة الأبوية التى تسعى لحفظ التوازنات الاجتماعية بإمكانياتها الاقتصادية، وملوحة فى ذات الوقت بما تملكه من تركزات القوة المسلحة، وقدرتها على إلزام المجتمع بهذا التلويح بإظهار الاقتناع بما تسميه «الصالح العام».

---

(١) شهدت المدة من عام ١٩٥٩/٥٨ إلى عام ١٩٧٥/٧٤ زيادة عدد الأسر التى تعيش تحت خط الفقر فى الريف من ٢٧٪ إلى ٤٤٪، بينما بلغت نسبة الأسر فى المدن التى يقل دخلها عن ١٥٠ جنيها سنويا ٣٧٪ عام ١٩٧٦، فى الوقت الذى اتسعت فيه الفوارق بين الطبقات، ليحصل أغنى ٥٪ من الأسر على ٢٢٪ من الدخل القومى بينما يحصل أفقر ٣٤٪ من الأسر على ١١٪ من الدخل القومى عام ١٩٧٦: المرجع السابق، ص٥٩.

(٢) وبصفة عامة تميزت السبعينات بتوسع هائل فى شريحة خارج المجتمع العامل، شريحة المهمشين من الفئات الرثة، فى الوقت الذى زاد فيه نمو البطالة الكاملة وغير الكاملة بحيث وصل عدد العاطلين وفقا للإحصاء الرسمى فى أوائل الثمانينات إلى مليون ونصف مليون عاطل. راجع: المرجع السابق، ص ص٦٠- ١.

(٣) ترافق مع سياسة الباب المفتوح ازدياد الارتباط بالغرب بعد حرب أكتوبر مباشرة، فعادت العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة فى نوفمبر ١٩٧٣، وتوثقت العلاقات الاقتصادية مع الغرب واليابان عامى ١٩٧٤، ١٩٧٥، وجرى السعى لتوثيق الأواصر مع دول الخليج العربية. وكل هذه القوى كانت محسوبة أعداء «لمصر»، أى للنظام، قبل ذلك بعامين اثنين. راجع: المرجع السابق، ص٥٧.

وسيد قطب - فى المقابل - لا يعد جمهوره بدولة أقل قمعية، بل بدولة كلية الجبروت، كلية التدخل، مؤكدا قدرتها على أن تنجح فى لحام مفاصل المجتمع المفككة، وتجسيد وحدته المفروضة فرضا فى شخصها، والسيطرة على بحره متلاطم الأمواج، وتحويله إلى هارمونية كاملة تجتاح الأعداء اجتياحا. والخطوة الأولى فى هذا المشروع هو إلقاء حجر كبير - تلك الأيديولوچية القطبية - فى هذا البحر، ليصنع بأمواجه الخاصة معالم وضع جديد.

ومن داخل العالم غير الرسمى الواسع، الذى تفرزه تناقضات المجتمع، تتجمع حلقات ومويجات من المقاتلين، تندفع واحدة إثر الأخرى، لتحاول تحقيق هذا المشروع الطوبوى: الدولة المثالية، بالهجوم على آلمب النظام أو انتزاع أطرافه على حد سواء.

وفى خضم هذا الصراع، أصبح سيد قطب وتاريخه وفكره أحد بؤر المعركة الأيديولوچية حول «الإسلام السياسى»، والتى أصبحت بدورها بؤرة الصراع الفكرى فى مصر، ومجمل العالم العربى والإسلامى.

وبعيدا عن المبالغة فى دور الفرد ودور الفكر فى التاريخ، سوف يسعى هذا الفصل إلى تتبع انتشار أمواج الفكر القطبى وما ثار حوله من خلاف فكرى ذى طابع سياسى- فقهى، دون إغراق فى مسائل الفقه التى لا ندعى العلم بها، وتمييز أثر هذا الفكر فى تفاعل خيوط هذا الخلاف، وتمايز أطرافه الفاعلة وعلاقتها بالأطروحة القطبية.



يبدأ الفكر السياسى القطبى فى ممارسة تأثيره على ساحة الإسلام السياسى منذ أن نجح سيد قطب فى بلورته داخل السجون، فبالإضافة إلى نشر كتاباته علنا، الأمر الذى أتاح دخولها حتى إلى داخل السجون[1]، سعى سيد قطب لتوصيل أفكاره على نحو أكثر وضوحا ومباشرة من خلال عدد من القنوات التى تربطه بمجموعات الإخوان داخل السجن وخارجه، وخارج البلاد. فعن طريق أسرته، استطاع سيد قطب توصيل أوراق تحوى أفكاره، كما وردت فى «المعالم»، إلى الإخوان فى سجن الواحات[2]، كما أرسل أوراقا إلى المرشد العام[3]، تتضمن شرحا

(١) ق٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص٣٠ -١.

(٢) عن طريق كمال السنانيرى، أحد قيادات النظام الخاص، وخطيب أمينة، أخت سيد قطب: ق٦٥، م.ا.ن. عزمى بكر محمود شافع (ابن أخت سيد قطب)، ص ٨، ص ٢٣.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. حميدة قطب، ص ١٧.

لمفهوم الحاكمية وتحليلا سياسيا للنظام بوصفه نظاما عميلا للمخابرات الأمريكية، وتحديدا لدور جماعة الإخوان بوصفها الجماعة المسلمة المنوط بها إحياء الإسلام، وبرنامجا دراسيا وعباديا مدته سنه ونصف[1]. وعن طريق ابنه اسماعيل الهضيبى وصلت هذه الأوراق عام ١٩٦٣ إلى اثنين من قادة تنظيم سرى ناشئ للإخوان خارج السجن [2]- سيتولى سيد قطب قيادته بعد الإفراج عنه - فيطلب أحدهما من زينب الغزالى الاتصال بسيد قطب فى السجن عن طريق أخته حميدة قطب للحصول على مزيد من التوجيهات، فيوافق سيد قطب على إطلاعهم على مخطوط «المعالم» ويرشدهم إلى الرجوع إلى الطبعة المعدلة من «الظلال»[3].

وتؤدى عمليات الترحيل والعزل المتتالية التى تقوم بها إدارات السجون إلى تجميع الشباب المعارض للنظام، مفصولا عن قيادة الإخوان، فى سجن القناطر الخيرية عام ١٩٦١[4]، ليتاح لسيد قطب الاتصال بمن يجرى ترحيله منهم للعلاج فى مصحة سجن طره التى يقضى العقوبة بها. ومع إلغاء منطقة القناطر العلاجية فى السجون، يتزايد توافد الشباب على سيد قطب[5]، ويبدأون فى التعرف على الاستراتيجية الجديدة[6]. وبحلول عام ١٩٦٤ كانت قد تكونت مجموعة من قادة هؤلاء الشباب تدعو للفكر القطبى، نجحت فى اجتذاب غالبية مسجونى القناطر الشباب[7].

وبعد الإفراج عنه، وفى فبراير أو مارس ١٩٦٥، يستدعى سيد قطب الطوخى محمد طه رئيس مجموعة القناطر، وقد أفرج عنها بدورها، ويستعرض معه أسماء أعضائها ومستوى ثقافة كل منهم ودرجة صلابته، بغرض تنظيمهم فيما

---

(١) نفس المصدر والصفحة؛ م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥) ص ص٢٤ -٥، ص ص ٦١ -٢؛ م.ا.ن. صبرى عرفه ابراهيم الكرمى (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ٦٣. ووفقا لشهادة أحمد عبد المجيد، لم يحو البرنامج جزءا عباديا. وفيما بعد، ادعت زينب الغزالى أن جميع هذه التحركات قد تمت بموافقة المرشد العام: أيام من حياتى، ط٦، دار الشروق ١٩٨٢، ص ٣٨.

(٢) ق ٦٥،م.ا.ن. اسماعيل حسن الهضيبى، ص ص١٧ -٨.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. زينب الغزالى، ص ص ١٧ -٨، ص ٥٥، ص٥؛ م.ا.ن. حميدة قطب، ص ص١ -٢؛ م.ا.ن. سيد قطب، ص ١٤.

(٤) عبد الحليم خفاجى، المصدر السابق، ص ص٢٩٤ - ٣٠.

(٥) ق ٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ١٧.

(٦) ق ٦٥،م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص٦، ص١٦. وهو أول من نشر أفكار سيد قطب فى القناطر، ولكنه تراجع عنها بعد ذلك؛ م.ا.ن. السيد عيد يوسف الديب، ص ١٥.

(٧) ق٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ٢٨. يذكر منهم مصطفى كامل، يوسف كمال، صلاح عبد الخالق أنور، ولا يذكر نفسه. ولكن يذكره يوسف كمال: ق٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال، ص ص٦ -٧، ص ١٦. والطوخى محمد طه هو قائد الإخوان فى القناطر بتكليف من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات.

بعد فى أسر دراسية [١]- وهو مشروع لم يتسن له أن يتحقق.

ولا يتردد سيد قطب فى الاستفادة من كل فرصة أتيحت له لتوصيل أفكاره إلى التنظيمات الإخوانية فى الدول العربية الأخرى، ومحاولة توجيهها فكريا وسياسيا، داعيا إياهم إلى العكوف على دراسة أفكاره وتربية الأفراد على أساسها والامتناع عن الدخول فى تحالفات أو أعمال سياسية مباشرة[٢]. وبصفة خاصة نجح سيد قطب فى الاطمئنان إلى قبول إخوان العراق لأفكاره مبدئيا، فأرسل لهم برنامجا دراسيا[٣]، كما اتصل عن طريق أحد الليبيين بعصام العطار، القيادى البارز لإخوان سوريا[٤].

غير أن العمل الرئيسى الذى قام به سيد قطب بعد الإفراج عنه كان توليه توجيه - ثم رئاسة - تنظيم سرى إخوانى، استطاع خلال أربع سنوات (١٩٦١ -١٩٦٤) أن يجند أكثر من مائتى شخص[٥]، أغلبهم من الشباب. فقد بدأ الاتصال به فى يوليو ١٩٦٤[٦]، وتولى قيادتهم تنظيميا فى أوائل عام ١٩٦٥[٧]، بعد أن أخبرهم بموافقة المرشد العام على توليه القيادة[٨].



(١) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٤٥؛ م.ا.ن. الطرخى محمد طه، ص ص ٧٨ - ٨٠ ،ص ٦٤. وكان الإخوان المفرج عنهم منظمين بتعليمات من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات تنظيما بسيطا يهدف إلى التعاون على أمور المعيشة والحفاظ على درجة من الترابط والتمسك بعقيدة الإخوان. راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. الطرخى محمد طه، ص ص٧ -٨.

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٤٢.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ص١٩ -٢٠.

(٤) ق ٦٥، م.ا.ن. عزمى محمود بكر شافع، ص ٩. وهو - عصام العطار- الذى سيقود إخوان شمال سوريا فى صدام حماه مع نظام الأسد فيما بعد.

(٥) ق٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ١٦. واستقر الوضع فى أوائل عام ١٩٦٤ على قيادة خماسية للتنظيم، مكونة من: عبد الفتاح عبده اسماعيل، صبرى عرفة ابراهيم الكومى، على أحمد عبده عشماوى، أحمد عبد المجيد عبد السميع، مجدى عبد العزيز متولى. راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ١١.

(٦) ق ٦٥، استجواب سيد قطب أمام محكمة أمن الدولة العليا، محاكمة المجموعة الثانية، ص ٧٠. وقد ذكر عبد الفتاح عبده اسماعيل أن سيد قطب هو الذى أرسل إليه يستدعيه: ق ٦٥، م.ا.ن. صبرى عرفه ابراهيم الكومى، ص ص ٣١ -٢.

(٧) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٢٧.

(٨) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ص١ -٢؛ م.ا.ن. صبرى عرفه ابراهيم الكومى، ص ٧، ص ص٣٢ -٣، ص ص ٦٦ - ٧٠؛ المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص» (مذكراته)، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨.

وفيما بعد - في التحقيقات - أكد قطب - متطابقا فى ذلك مع أقوال المرشد العام - أنه لم يذكر للهضيبى سوى أنه يعطى دروسا دينية مبنية على أفكار «المعالم» دون إشارة صريحة إلى وجود تنظيم[١]. وبرر ذلك بأنه «يعرف عن اتجاه الهضيبى أنه لا يريد أن يكون له دور إيجابى فى الظروف الحاضرة» .. «وأنا اعتبرت إن ده (موافقته على الدروس) إذن ضمنى فى حدود ما أعلمه من موقفه»[٢].

والواقع أن قيمة هذا «الإذن الضمنى» - إذا كان كذلك حقا - لم تتعد كونه تكأة لتخطى مجمل مكتب الإرشاد، وهى خطة اتبعها سيد قطب منذ بدء نشاطه الدعائى فى السجن، الذى أثار تخوفات واعتراضات أعضاء مكتب الإرشاد بسبب ما نتج عنه من خلاف داخل صفوف الإخوان فى السجون إلى حد مقاطعة معارضى فكر سيد قطب ومؤيديه لبعضهم البعض فى سجن القناطر[٣].

ففى مواجهة الهجوم الذى شنه أعضاء مكتب الإرشاد على فكر سيد قطب[٤]، وعلى شخصه، والتنويه الدائم لافتقاره إلى أية سلطة رسمية داخل الجماعة[٥]، سعى سيد قطب إلى الحصول على موافقة المرشد العام على تداول أفكاره داخل الجماعة، فأرسل إليه أخته حميده قطب، التى نجحت فى إقناع المرشد[٦]. كما حرص سيد قطب على تجنب التعرض إلى أية أمور تنظيمية خاصة

---

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ١٩.

(٢) نفس المصدر، ص ص١٩ - ٢٠.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص ٣٢ -٣؛ م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ١١.

(٤) ق ٦٥، م.ا.ن. عمر التلمسانى، ص٥ ؛م.ا.ن. محمد رشاد الميسى، ص ص٣٨ -٩ (بخصوص موقف صلاح شادى).

(٥) جرى التأكيد مرارا على أن رأى سيد قطب لا يلزم الجماعة بشىء، ولا يترتب عليه موقف عملى: ق٦٥،م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص٣١ -٢؛ م.ا.ن. محمد صبرى عنتر السيد، ص ٦؛ م.ا.ن. عبد العزيز عطية (عضو مكتب الإرشاد)، ص ص٣ -٤، ص ١١؛ م.ا.ن. موسى السيد أحمد جاويش، ص ٦. كما أرسلت تعليمات إلى مسجونى القناطر بالكف عن الجدل حول أفكار سيد قطب: ق ٦٥، م.ا.ن. صلاح الدين عبد الخالق، ص ٩. وجرى التنبيه على مسجونى الواحات قبيل الإفراج عنهم ألا يتصلوا بمسجونى القناطر، المتشبعين بآراء سيد قطب، بعد الإفراج: ق ٦٥، م.ا.ن. مصطفى مشهور، ص ص٣ -٤؛ م.ا.ن. محمد رشاد المنيسى، ص ٣٦.

وتعريضا به شخصيا، قيل على لسان عمر التلمسانى أن سيد قطب دخيل على الجماعة: ق ٦٥، م.ا.ن. محمد رشاد المنيسى، ص ٣٨.ونقل عن عبد العزيز عطية أنه وصفه، بسبب أفكاره، بأنه «حمار»: ق ٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٢١. كما قيل عنه أنه دخل الجماعة بهدف الترويج لكتبه.

(٦) ق ٦٥، م.ا.ن. عزمى بكر محمود شافع، ص ٢٣. حيث علمت أسرة سيد قطب فيما بعد أن المرشد قد أبلغ الإخوان بالواحات موافقته على أفكار سيد قطب التى ورد شرحها فى «الظلال».

بالجماعة[1]. ومع احتدام المناقشات داخل السجون حول أفكاره، تهرب سيد قطب من مناقشة هذه الأفكار مع من التقوا به بصحة طره من أعضاء مكتب الإرشاد[2].

وبعد الإفراج عنه، واجه سيد قطب مشكلة معارضة قادة الإخوان للتنظيم الذى تشكل خارج السجن، وهى معارضة وصلت إلى حد التهديد بإبلاغ المباحث[3]، فما كان من سيد قطب، حين واجهه فريد عبد الخالق بالمشكلة، إلا أن أوحى إليه بأنه مقتنع بضرر التنظيم بالنسبة لحركة الإخوان[4]، وأبلغه أن المجموعة أنهت نشاطها[5]. كذلك فإن نشاطه فى الاتصال بالإخوان خارج مصر لم يكن شرعيا. فحين بلغ الأمر مسامع فريد عبد الخالق، المختص بهذه الاتصالات، شعر بوجود «ازدواجية» غير مريحة[6].

ومع ذلك، ففى جميع هذه التصرفات، كان سيد قطب يستند إلى وضعه بوصفه رئيس قسم نشر الدعوة، فمع أن هذا المنصب لا يعطى صاحبه سلطة التعديل فى فكر الإخوان، الذى هو مسألة تتخطى مهمات الدعوة، فقد كان تكأة مناسبة لنشاط يختص فى نهاية الأمر بالدعوة والفكر.

والواقع أن خطة سيد قطب كان من الطبيعى أن تؤدى إلى حدوث انشقاق داخل الجماعة .. غير أنه لم يكن على وعى تام بهذا، وإنما كانت خطته ترمى إلى إحداث انقلاب داخلى فى اتجاه الجماعة: «بهذه المجموعة اللى أنا مشكلها وبمجموعة القناطر وبالدراسة اللى كنت باديها لهم والتربية اللى باربيها لهم على المدى الطويل ستتكون قاعدة جديدة لاتجاه الجماعة عندما تسنح الفرصة للظهور علانية»[7]، آملا أن يتغلب «منهجه المتكامل للحركة الإسلامية» فى النهاية، ويصبح هو

---

(1) ق ٦٥، م.ا.ن. السيد عيد يوسف الديب، ص ص١١ -٢.

(2) وهما عمر التلمسانى وعبد العزيز عطيه: ق٦٥، م.ا.ن. عمر التلمسانى، ص ٤؛م.ا.ن. عبد العزيز عطية، ص٤؛ م.ا.ن. أحمد أحمد شريت، ص ٤. ويعلق عادل حمودة (المرجع السابق، ص ١٥) بذكاء: إن سيد قطب «كان يبدأ مع كل شاب من الجماعة بحذر ... حتى لا يُضرب من داخل الجماعة».

(3) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة السابعة، ع٣٥٨٠.

(4) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد) بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣

(5) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، المقال السابق ذكره.

(6) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(7) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ١٩.

«الفكر السائد فى الجماعة»[1].

وإذا كان سيد قطب يعتبر الهضيبى «أنه لازال له وضعه كمرشد للجماعة»[2]، فإن وجود الجماعة «فى حالة وجود مجمد»، «ممزقة من الناحية التنظيمية» كان يسمح - من وجهة نظره - «لكل من يملك استجماع جانب فيها، وخصوصا من ناحية الثقافة والتربية» أن يزاول ذلك «باجتهاده إلى حين أن يوجد للجماعة وجود فعلى»[3]. وفى إطار هذه الفهم، تصبح موافقة المرشد مجرد مسألة تكتيكية، الغرض من الحصول عليها فتح الباب لحرية الحركة داخل الجماعة، خصوصا أن مسألة تنظيم ١٩٦٥ لم تكن مجرد مسألة ثقافة وتربية، بل إعداد كادر تنظيمى متميز كحد أدنى.

أما بالنسبة لأعضاء مكتب الإرشاد، فكانوا فى نظر سيد قطب من الراغبين فى عدم التحرك ضد النظام[4]، الخائفين على مراكزهم القيادية داخل الجماعة فى إطار هذه الخطة[5]، وبصفة خاصة، رافضين لأية حركة منظمة من الشباب، قد تهدد كلا من الهدنة مع النظام وسلطتهم التنظيمية، على غرار متاعبهم السابقة مع «النظام الخاص» قبل ١٩٥٤[6].

غير أن تطور الأحوال لم يمكّن سيد قطب من استكمال خطته لتحويل الجماعة من الداخل تدريجيا - بفرض إمكان نجاحها أصلا. ومع استشعار قرب التعرض لضربة أمنية للتنظيم من جانب النظام، يفرق سيد قطب بوضوح بين ضربة موجهة إلى التنظيم الذى يقوده، تستدعى ردا حاسما بالسلاح، وبين ضربة عامة ضد الإخوان لا تطال غير الأعضاء القدامى المعروفين سلفا للمباحث، بما فيهم هو ذاته .. فتعليماته فى تلك الحالة الأخيرة: «لاتورطوا أنفسكم»[7]. هنا يصبح الإخوان ضمنا فى وعى سيد قطب فريقين، أولهما فريقه الخاص، تجمع أعضاءه روابط من الولاء والعقيدة أعمق من الرابطة التى تربطهم ببقية الإخوان، وتعطى لأمنهم أولوية بالنسبة لباقى الإخوان.

(١) نفس المصدر، ص ص١٩ -٢٠.
(٢) نفس المصدر، ص ١٩.
(٣) نفس المصدر، ص ص١٩ -٢٠.
(٤) نفس المصدر، ص ٧.
(٥) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص٧٠ -١.
(٦) ق٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ص٣٦ -٧.
(٧) نفس المصدر، ص ص٤٢ -٣.

وواقع الأمر أن سيد قطب كان يدرك منذ البداية وجود فوارق أساسية بين رؤيته السياسية وبين اتجاه الجماعة. فرغم أنه فى اتجاهه إلى «تربية الفرد المسلم» وتصريحه برفض عمليات «النظام الخاص» قبل ١٩٥٤[١]، كان يبدو كما لو كان يلتقى مع انتقادات أكثر العناصر اعتدالا داخل صفوف الإخوان لتجربة ما قبل ١٩٥٤، فإن هذا الاتجاه لم يكن يعبر فى الحقيقة إلا عن رؤيته لطبيعة المرحلة التى يمر بها تكوين «العصبة المؤمنة» المفترضة، التى تستدعى، «عدم إضاعة الوقت فى فرض التشريع الإسلامى بالقوة»[٢]، قبل تكوين هذه العصبة على أساس مفاهيمه لتفاصل المجتمع فيما بعد مفاصلة جذرية. ومثل هذه التصور الراديكالى لابد وأن يرفض اشتراك الإخوان فى الانتخابات[٣]، وأن يرى فى تركيز الجهود على إسقاط الملك، جهدا لم يسفر إلا عن «عهد ضيق عليهم (الإخوان) أكثر»[٤]. وبصفة عامة، فالنشاطات السياسة «الدنيوية» من قبيل محاربة معاهدة أو اتفاقية أو اتجاه سياسى أو حزب، أو حتى مطالبة الحكومة بتطبيق الشريعة مرفوضة عند سيد قطب، على أساس أن «المجتمعات ذاتها بجملتها قد بعدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية»[٥]، ومن هنا فالمطلوب هو هدم النظام من القواعد عن طريق تكوين العصبة المؤمنة لا المزاحمة على النفوذ فيه.

ومع ذلك يظل حسن البنا بالنسبة لسيد قطب رائدا. ويبدو أن سيد قطب قد فسر نشاطات البنا الغامضة فى تحولاتها بأنها تتبع خطته هو الحركية. وإذا كانت الجماعة منحرفة فى نشاطها السياسى، فإنما يرجع ذلك عند سيد قطب إلى فشل قياداتها فى «إكمال الطريق الذى وضعه الأستاذ البنا»[٦]. ويتيح تصوير الأمور على هذا النحو لسيد قطب أن يرى نفسه الوريث الحقيقى لزعيم التنظيم ومؤسسه، ويبيح له، نظريا ونفسيا، المناورة على التيارات القائمة داخل الجماعة سعيا

---

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. منير أمين الدلة، ص٦. ونظرا لاهتمامه الشديد بالعلاقة الحسنة مع النظام، فقد أراحه مثل هذا التصريح من جانب سيد قطب، دون أن يفكر فى ربطه بكتاباته المتأخرة .. الصريحة فى عدائها للنظام.

(٢) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٩٦.

(٣) ق٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٤.

(٤) نفس المصدر، ص ص ٩١ - ٢. والمقصود عهد عبد الناصر.

(٥) نقلا عن: عادل حموده، المرجع السابق، ص ص١٥٢ -٣.

(٦) المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨. وقد ذكر سيد قطب نفس الملاحظة فى التحقيق: ق٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ١٦.

لاستكمال «الطريق الصحيح».



وأيا كانت درجة وعى سيد قطب بطبيعة نشاطه الانشقاقية، فلا شك أن التنظيم الذى قاده كان الأداة الأولى لتحقيق أهدافه والعمل الأكثر كشفا لطبيعة التحول الذى كان ينوى إحداثه داخل «الإسلام السياسى». ووفقا لشهادة قادة التنظيم، فقد كان أثر احتكاك التنظيم بفكر سيد قطب، قبل الإفراج عنه وبعده، هو تغير اتجاه حركة التنظيم من السعى لتنظيم اغتيالات لقادة النظام إلى «تربية صف مسلم» يقيم مجتمعا إسلاميا أولا، ثم يصل إلى الحكم»[1]، عن طريق برنامج دعائى تربوى «طويل المدى ومتروك فيه الزمن بلا حساب»، يدعى سيد قطب فى التحقيق أنه يهدف إلى التوصل إلى تكوين جيل مسلم أو على الأقل قاعدة واسعة يمكن أن يقوم عليها النظام الإسلامى[2]. غير أن الفكرة القطبية -كما سلف القول - كانت تقوم فى الحقيقة على بناء تنظيم عقائدى انقلابى، يدخل بعد استكمال نموه فى طور الدعوة الجهرية التى تؤدى إلى مواجهة شاملة مع الدولة والمجتمع القائمين، تصل إلى درجة المواجهة المسلحة فى المستقبل، بغرض بناء الدولة الإسلامية. وعلى ذلك فإن دور التنظيم هو أن يكون «وسيلة لتربية أفراده ليكونوا فى مستوى الطليعة المؤمنة المطلوبة»[3]، الأمر الذى استلزم «تحويل عقلية هذا التنظيم تدريجيا»[4]، إلى الاتجاه الجديد.

ويتضح اتجاه «تحويل العقلية» هذا بأكبر قدر في النشرات السرية التى كانت تمرر على أعضاء التنظيم[5]، وأهمها «خيوط خطة»، الذى كتبه سيد قطب فى

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٣.

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص٢٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٩. قارن مع: الفصل الرابع، ص ١٦٢. حيث التشديد على دور النخبة لا الجماهير.

(٤) نفس المصدر، ص ص١ -٢، ص ٢٧. وعن تفكيرهم فى المدة السابقة على علاقتهم المباشرة بسيد قطب فى خطط الاغتيال، راجع: ق ٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٢؛م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ص٧ -٨، ص ٤٥؛ م.ا.ن. صبرى عرفه الكومى، ص ص ٢ -٣.

(٥) وهى: «خيوط خطة» من جزأين، «من نحن ومن الناس»، «صيحة الحق»، «من هم المسلمون»: ق ٦٥، م.ا.ن. عبد المنعم عبد الرؤوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨؛ م.ا.ن. محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

جزأين، والذى يضع الاستراتيجية العامة للحركة: فيخلص من التوحيد بين الإسلام والحاكمية ورصد شمول الجاهلية للعالم كله إلى تعيين مهمة الإخوان بإعادة «إنشاء الإسلام فى الأرض»، ليتوصل إلى الفصل الحاسم بين الإخوان والعالم: «إن جماعة الإخوان المسلمين ليست قطاعا من هذا الشعب ولا قطاعا من المجتمع العربى أو العالمى وليست من «رعايا» الحكومة المحلية ... إنها «كينونة» جديدة تنشأ منفصلة عن كل هذه التشكيلات الوطنية أو القومية أو العالمية». ومن ثم فمعنى بيعة الإخوان لمرشدهم - لاحظ أنه يأخذ البيعة للمرشد - «هو أننا نقيم لنا قيادة غير قيادة الشعب وإمارته وأننا نخلع طاعتنا وولاءنا لمحكومية هذا الشعب لنسلمها إلى أميرنا»[1]. وتحدد النشرة موقف «الجماعة المسلمة» من النظام بأنه يتمثل فى إنكار شرعية الوجود ابتداء، مع جواز أداء الضرائب والتوظيف والخدمة فى الجيش على أساس «أحكام الإكراه» - أى مع الرفض القلبى ومحاولة التملص[2]. ويسمى مجمل هذا الموقف: المفاصلة الشعورية[3].

وفى الجزء الثانى من «خيوط خطة» يحدد سيد قطب طبيعة المعركة المثارة ضد الإسلام - حسب نظرية المؤامرة العالمية - بأنها تهدف، بعد نجاحها فى إنهاء الخلافة، إلى «استبدال عقيدة بعقيدة وقيم بقيم، وشعارات بشعارات: الميثاق بدل الإسلام، الاشتراكية بدل العقيدة، القومية العربية بدل الجنسية الإسلامية». وهذه الشعارات «تفريغ لمفهومات الدين واصطلاحاته وشعاراته فى هذا الدين الجديد الذى يقام». أما الهدف الثانى فهو «تدمير الخامة البشرية التى يمكن أن تحمل عاطفة دينية»، وذلك بنشر الفساد الأخلاقى[4]. ويقترح سيد قطب فى مواجهة هذه «الخطة»، من حيث تكوين الفرد المسلم، إعداد «كل أخ» بذلك «الوعى العقيدي وذلك الوعى الحركى» بحيث يمكنه الاضطلاع بتبعة الحركة المناسبة «فى الظروف التى لا يملك فيها الاتصال المستمر بقيادته»[5]، واضعا بذلك أساس **المفهوم العنقودى** للتنظيمات السرية الإسلامية الذى سيطبق على نطاق واسع فيما بعد.

أما «الوعى العقيدى»، فقد تكفل بتحقيقه برنامج دراسى يعتمد بصفة

---

(١) ق٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، ص ص٣٤ -٥.

(٢) ق ٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٢.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. عبد المنعم عبد الرؤوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨.

(٤) ق٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٤.

(٥) ق٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٥.

أساسية على كتب سيد قطب ومحمد قطب وأبى الأعلى المودودى[١]، مقسم إلى ثلاث مراحل، مدة كل منها ستة أشهر، كرست المرحلة الأولى منها لدراسة «المرحلة المكية» فى سور القرآن وتفسيرها فى الظلال وسيرتها[٢]، فضلا عن كتاب «المعالم» الذى لعب دورا هاما فى بلورة فكر التنظيم رغم أن طبعته الأولى لم تظهر إلا فى أواخر عام ١٩٦٤[٣]، حيث فهم منه الأعضاء «أنه لابد من وجود مجتمع مسلم من جديد لكى يحكمه الإسلام، وأن السبيل إلى ذلك هو وجود جماعة مسلمة»[٤]. ووفقا للنظام الإخوانى الذى يقوم على دمج الأعضاء عضويا فى التنظيم، كان للتنظيم برنامج مكثف للعبادات، منها عبادات جماعية لأعضاء كل أسرة، وبرنامج للتمرينات الرياضية[٥]، تحول فيما بعد إلى برنامج للمصارعة والتدريب على السلاح مع تزايد احتمالات الصدام مع الحكومة.



ورغم قيام التنظيم، تحت تأثير سيد قطب، بتبنى خطة تقوم على دعاية وتجنيد طويل المدى، فقد احتفظ بمبدأ العنف المسلح تحت عنوان: حق التنظيم فى «حماية نفسه من الاعتداء عليه بتدريب مجموعات فدائية تتحرك فقط عند الاعتداء»[٦]، بهدف «ألا تضعف الروح المعنوية للإخوان» تحت تأثير الضربات الأمنية المتكررة ويتسنى «قيام حركات أخرى للجماعة»[٧]. وبدأ إعداد الخطط

---

(١) راجع أسماء كتب البرنامج الدراسى شبه كاملة فى: أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص٧٥ -٧. وتحوى القائمة ٣٤ كتابا، منها سبعة كتب لسيد قطب تشمل تفسيره للقرآن، وثلاثة لأخيه محمد قطب وأربعة المودودى وكتابين لابن تيمية، وكتاب العقائد لحسن البنا، وبعض كتب التراث الأساسية، وكتب سياسية تشمل بروتوكولات حكماء صهيون، والعالم اليوم لمورو برجر، والغارة على العالم الإسلامى، ترجمة محب الدين الخطيب. وهى من ضمن مصادر الفكر القطبى.

(٢) مثلا: ق ٦٥، م.ا.ن. حمدي حسن صالح، ص ٢٠؛ م.ا.ن. محمد عبد المعطى ابراهيم، ص ٢٣؛ م.ا.ن. أحمد محمد أحمد ضاهر، ص ٦. وغيرها كثير.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ص١٢٠ -١. ومع أنه يقول أن «المعالم» شأنه شأن أى كتاب آخر فى القائمة، إلا أنه أكد أثره الفعال فى تجنيد الأعضاء بسبب تماسك أفكاره: نفس المصدر، ص ص ١٠ -١.

(٤) ق ٦٥، م.ا.ن. كمال عبد العزيز العرفى سلام، ص ص١١ -٢.

(٥) ق ٦٥، م.ا.ن. فاروق أحمد على المنشاوى، ص ص ١٦ -٧.

(٦) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٢٨.

(٧) ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ص ٥٦ - ٧؛ م.ا.ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٦٦؛ م.ا.ن. كمال عبد العزيز العرفى سلام، ص ص ٢٠ -١، ص ٢٧؛ م.ا.ن.مبارك عبد العظيم عياد، ص ١١٦؛ م.ا.ن. عبد المنعم عبد الرؤوف يوسف عرفات، ص ٣٧.

العملية للانتقام مع تزايد التوقعات بقرب حدوث ضربة أمنية كبرى للإخوان، قد تشمل التنظيم[1]. وتضمنت أهداف الضربة الرادعة اغتيال جمال عبد الناصر وعلى صبرى (رئيس الوزراء) وعبد الحكيم عامر وزكريا محيى الدين، وتدمير الكبارى ومحطات الكهرباء في القاهرة والإسكندرية والمنصورة، وسنترالات التليفونات، بهدف شل حركة النظام[2]، وجرى تعديل الأهداف بالحذف والإضافة عدة مرات بعد ذلك.

ولم يكن لدى قيادة التنظيم أى وهم بإمكان الاستيلاء على السلطة بمثل هذه الضربة، فكل ما توقعته من أثر سياسى للعمليات، هو حدوث فراغ فى الحكم قد تملؤه أى مجموعة من مجموعات ضباط الجيش، الموالية للنظام أو المعادية له[3]. ومن بين مختلف الاحتمالات، لم يبحث التنظيم سوى احتمال وحيد، هو وثوب الشيوعيين على السلطة، ففى تلك الحالة وحدها تقرر: «كنا حنرد عليهم وندخل معهم فى معركة زى ما حصل فى العراق»[4]. أما كيفية هذه المواجهة، وخريطة القوى السياسية الموجودة فأمر لم يكن يعنى قيادة التنظيم - فيما يبدو - فى قليل أو كثير!.

وهكذا، وفقا لمنطق سيد قطب، من المحظور على التنظيم - وغيره من التنظيمات الإسلامية - أن يدخل فى أعمال سياسية مباشرة «مثل محاربة اتفاقية أو إسقاط حكومة»، ولكن يجوز له دفاعا عن النفس أن يقوم بحركة اغتيالات واسعة دون النظر إلى نتائجها السياسية. والذى يجعل هذا التناقض ممكنا هو تصور انسحابى من المجتمع السياسى والمدنى يتعامل معه ككتلة واحدة «جاهلية». كذلك فإن هذا التناقض المذهل بين الهدف التربوى «للعصبة المومنة»، فى مرحلتها الأولى، وبين أداة تكوينها: تنظيم سرى عقائدى مسلح، يصبح مفهوما على ضوء الدمج

---

(١) رصد التنظيم تزايد نشاط المباحث فى مراقبة الإخوان وسؤالهم، وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخوانى فى نقابة الصحفيين. وفسر ذلك على أنه تمهيد لحملة أمنية قادمة، فضلا عن تناثر إشاعات عن إعادة تنظيم الإخوان: ق ٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ص٣٩ - ٤٠؛ م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ٥٦. كذلك تخوف التنظيم من كثرة الحديث فى أوساط الإخوان حول كتاب «المعالم»: أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص٩٧ -٨؛ ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ص٤ -٥.

(٢) ق٦٥، م.ا.ن. صبرى عرفة الكومى، ص ص ٣٣ -٤.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ص٣١ -٣، ص ص٥٦ -٧.

(٤) ق ٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢٠. وقد برر على عشماوى لأعضاء التنظيم التابعين له رد الضربة بالتخوف من تحكم الشيوعيين فى البلاد: ق ٦٥، م.ا.ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ص٢٤ -٥.

الكامل تقريبا بين مفاهيم المجتمع، والحزب، والأمة، والدولة. والفصل الأيديولوجى، الذى يجرى التشديد على وصفه بالكمال، بين العصبة والمجتمع، يحول العصبة فعليا فى نظر أعضائها إلى مجتمع كامل قائم بذاته، بينما، نظرا لخضوع أفرادها عمليا للنظام القائم، فإنها تعد فى ذات الوقت حزبا معاديا للنظام ومشروع دولة بديلة.

وعلى ذلك فالتسييس الكامل للإسلام يوازنه ويكمله تفريغ كامل للسياسة، بمعنى غياب خطة سياسية للوصول إلى الحكم، وهكذا نجد واحدا من أكثر كوادر التنظيم فهما لأيديولوچيته، يحدد هدف ذلك التنظيم - فى مقابل الخطة السابقة للإخوان المسلمين قبل ١٩٥٤ - بأنه ليس هو «السيطرة على الحكم» وإنما تكوين جماعة مسلمة تقتفى أثر الرسول حتى يمن الله عليها بالحكم»، وهدف أعضائها الحقيقى هو «رضا الله والجنة»، أما الحكم، فمنة من الله .. ذلك أن «الإسلام لا يؤمن بالتخطيط والتوقيت المادى ... وكل شىء فيه مرهون بمشيئة الله»[١]. والصدام المسلح ذاته مع الحكومة أمر محتوم وسنة طبيعية «توقيته بيد الله»[٢].

وبصفة عامة، يفتقر التنظيم إلى أية خطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم أن إقامة الدولة المسلمة هى هدفه الأخير: فوفقا لأحد القادة حين سئل عن خطة العمل لتحقيق هذا الهدف: «بعد ما نربى الصف المسلم نبقى نفكر فى طريقة العمل»[٣]. وهكذا أوكل كل ما هو سياسى إلى الإرادة الإلهية، وتم تأجيله إلى المستقبل على أسس تقسيم النضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية.

لقد كانت لحظة تنظيم ١٩٦٥، لحظة التأسيس الأيديولوچى للإسلام السياسى الراديكالى، يضاف إلى ذلك أن التنظيم كان واقعا تحت تأثير قائده المفكر، المعنى بأمور التربية والعقيدة وإقامة الحدود الأيديولوچية، أكثر من الأمور التنظيمية والسياسية المباشرة. وحين ينتقل ذلك الإسلام إلى الفعل السياسى الحقيقى سيكون عليه أن يختار بين وضع خطة سياسية حقيقية، وبين التمسك بالمفهوم التربوى القائم على تقسيم النضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية، أى بين فكرة الحزب وفكرة الأمة. وسوف ينشطر طرفا التناقض الكامن فى فكر سيد قطب،

---

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ص٣٦ -٧.

(٢) نفس المصدر، ص ص ١١٦ -٧.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن.. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٣.

فيما بعد، فى اتجاهين كبيرين، اتجاه الهجرة، واتجاه الجهاد.

❖ ❖ ❖

وبالنسبة لتنظيم ١٩٦٥، فسوف تفاقم عيوب سيد قطب الشخصية كقائد تنظيمى من آثار هذا التناقض الأصيل فى فكره ذاته: فمع اقتراب خطر الضربة الأمنية، يترك سيد قطب القاهرة إلى رأس البر[١]، دون أن يعين قائدا بديلا ودون تعليمات محددة سوى «إذا بدأوكم فابدأوهم»، ثم يرسل أمرا بإيقاف العمليات بعد اعتقال أخيه محمد قطب، ثم يأمر بتنفيذها، ثم يعتقل هو ذاته[٢]، تاركا مهمة القيادة لزميله فى مصحة السجن محمد يوسف هواش الذى لم تكن له أدنى صلة بالتنظيم.

وفيما بعد، برر سيد قطب تناقض قراراته بتذبذب مشاعره وتصوراته بين تأييد الضربة الانتقامية على أساس مشروعية استخدام السلاح ضد نظام يمارس «اعتداء، خارج كل القوانين»[٣]، بالإضافة إلى «تأثيرات ورواسب حوادث ١٩٥٤» - أى التعذيب وما تركه فى نفسه ونفس الإخوان من آثار[٤]، وبين الأمر بإيقافها على أساس ميله المتأصل إلى «رفض استخدام العنف»، ورؤيته لنفسه «كرجل فكر يصارع بالفكرة لا بالسلاح»، بالإضافة إلى شعوره بضعف إمكانيات التنظيم بالنسبة للعمليات المقترحة[٥].

والحال أن أسلوب الضربة الانتقامية دون اهتمام بنتائجها السياسية إنما ينطلق من تصور للتنظيم على أنه بالدرجة الأولى مجتمع أو دولة مستقلة عليها أن تدافع عن كيانها فى جميع الأحوال، بينما كان رفض هذا الأسلوب يميل إلى النظر للتنظيم على أنه حزب، يجب أن يراعى إمكانياته السياسية والعسكرية فى تحديد خطة الحركة، والنظر إلى الهدف الدعائى الأصلى: «يصارع بالفكرة لا بالسلاح».

(١) وكان السبب: أنه « مصاب بذبحة صدرية ولا يستطيع البقاء فى الجو الحار»: ق٦٥، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢١.

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، ص ص٢٨ -٩. وعلى عكس ما يدعيه الباحث زكريا سليمان بيومى من أن إلقاء القبض على محمد قطب هو الذى دفع سيد قطب إلى تغيير خطته إلى استخدام القوة (الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ -١٩٨١، ص ٨١)، كانت أوامر سيد قطب واضحة: لا ترد الضربة إلا إذا وجهت إلى التنظيم نفسه، إلى حد اعتبار أن القبض عليه شخصيا لا يعد مبررا لذلك، حيث أنه من الإخوان القدامى: ق ٦٥، م.ا.ن. على أحمد عبده عشماوى، نفس الموضع.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٣٥.

(٤) نفس المصدر، ص ص١١ -٢.

(٥) نفس المصدر والوضع.

وفضلا عن ذلك، لم يكن سيد قطب بأكثر من داعية يجهل كل الجهل المسائل المتعلقة بآليات عمل تنظيم سرى مسلح، إلى حد أنه لم يكن على دراية تذكر ببرامج التدريب الرياضى، فالعسكرى للتنظيم[1]، وإلى حد أنه طالب بوقف نشاط التجنيد إلى حين استكمال تربية الأعضاء الموجودين[2]، محولا التنظيم إلى فصل دراسى لا هم له سوى استيعاب «الخط العقيدى والحركى»، فلا هو يقيم مجتمعا بديلا، ولا هو يدخل فى نشاط سياسى مباشر ضد نظام الحكم، الأمر الذى دعا أحد القادة إلى التساؤل: «وماذا بعد تفيهم الإخوان (أى التنظيم) معانى الإسلام، هل نظل نكرر لهم الكلام، فهم يملون ولابد أن نعطيهم تدريبا»[3].

والحال أن سيد قطب لم يكن مهتما بالتدريب، ولاحتى بالصدام مع الحكومة فى حد ذاته، فالتنظيم بالنسبة له كان مفرخة لإنتاج أفراد على صورته ومثاله، أو على صورة الصحابة - كما يتخيلهم - ومثالهم، وبالتالى كان مطلوبا الانغماس فى قراءه القرآن وتفسيره على النمط القطبى بهدف تحقيق عزلة شعورية كاملة عن المجتمع، فى حين أن هذا الشباب الساخط، الرافض للوضع القائم، وجد فى أفكار سيد قطب المبرر للتعبير عن هذا السخط والانخراط فى عمل عنيف ضد النظام، وكانت الخطوط العريضة وأبسط التبريرات الفقهية كافية وأكثر من كافية بالنسبة لهم، وكان تماسك الأفكار القطبية الظاهرى بالنسبة لهم كالدواء الساحر الشافى، والمبرر «العقلى» لميولهم الرافضة.

كان الفكر القطبى بالنسبة لهم مبررا لمشاعر الغضب، ومصدرا لمشروعيتها، إذ هو فى الواقع يرفع من توتر الشحنة الغاضبة بتصوير الوضع على أنه خلاف بين ما هو إلهى وما هو شيطانى، فيطلق العنان لمشاعر متأججة تبحث لنفسها عن متنفس فى عمل عنيف، أو فى عزلة اجتماعية كاملة، تكافئ العزلة الشعورية المطلوبة منهم، بدلا من أن يتناولوا بشكل عقلانى أسباب سخطهم ورفضهم وشعورهم بالغربة فى المجتمع. وبدلا من الشعور بالتضامن مع أقرانهم، فتحت لهم

(١) نفس المصدر، ص ٢٦.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥. حيث يقول: «كنت أعارض دائما رغبتهم فى الاتساع لأنه كان فى تقديرى أننا غير قادرين على تربية العدد الموجود».

(٣) نفس المصدر، ص ٨. وفى التنظيمات اللاحقة، سيكون للأعضاء الشباب دور فى دفع التنظيم للعنف قبل استكمال استعداده، بحثا عن الفاعلية المرغوبة، التى يؤجج منها جو الانغلاق الشامل مع الشحن المستمر.

الأيديولوچية القطبية المتعالية النخبوية سبيل الانعزال. وحولت غربتهم إلى فضيلة مطلوبة لذاتها، ودليل تميز ورقى مزعوم، ومنحهم الغطاء الرومانسى الوجدانى مبررا لمزيد من عدم الفهم، وإطلاق قوى المشاعر والوجدانات بمعزل عن رقابة العقل، وحصلوا على راحة نفسية تعفيهم من إدراك حقيقة وضعهم وعالمهم وصراعاته ومشكلاته وآفاقه .. وتلك هى النتيجة الضرورية لاستخدام أفكار مسرفة فى التجريد فى غير محلها، وتحويلها إلى نوع من السحر المقنع عن طريق البلاغة والإحكام الظاهرى .. وفى مواجهة السلطة الناصرية فقد أسعدهم كثيرا أن تلقوا تفويضا من الله بتقويض النظام وتولى السلطة، بل وحكم العالم، فأصبحوا ينتمون إلى أعلى سلطة كونية - إن جاز التعبير. وفى مقابل «الرجعية» و«التقدمية»، رايات الناصرية، أصبح لديهم رايات مضادة: «الكفر» و«الإيمان». وفى مقابل التغييب الناصرى للفكر، أصبح هناك التغييب الإسلامى للفكر، وكلاهما يقوم على تحويل الفكر مباشرة إلى سلطة سياسية وإدماجهما دمجا كاملا، واستخدام مبادئ التصنيف وتحديد المعسكرات بدلا من الفهم الواقعى، والتمسك بأصالة حقيقية نابعة من الذات فى إدراكها لواقعها الموضوعى.

لذلك كله، كانت الخطوط العريضة للقطبية كافية تماما لهؤلاء الشباب، ومن ثم لم يكونوا قادرين على المواظبة على «الدراسة»، «فهم يملون ولابد أن نعطيهم تدريبا».



على أية حال، فقد ألقى القبض على التنظيم فى أغسطس وسبتمبر ١٩٦٥. وباكتشاف أبعاد الموضوع، تلقى النظام صدمة كبرى .. إذ وجد فى التنظيم نحو مائتين من الشباب الذين نشأ وعيهم بعد الإجهاز على تنظيم الإخوان عام ١٩٥٤، فى ظل السيطرة المطلقة للأيديولوچية الناصرية، أغلبهم من طلبة وخريجى التعليم العالى، الذين كان من المفترض أن يؤمنوا بمنجزات «النظام الاشتراكى» - كما كان يسمى - الذى فتح لهم أبواب التعليم المجانى، والوظيفة المضمونة بأجر معقول. وثارت التساؤلات حول عجز «الاتحاد الاشتراكى» عن جذب الشباب[1]، فكان أن أقيمت شبكة من المعسكرات لتخريج «عدد كبير من

(١) مثلا: روز اليوسف، ٢٧ سبتمبر ١٩٦٥، أحمد حمروش، «خطر لا يقل عن الإرهاب»، ع ١٩٤٦. وحديث مع حسين الشافعى أمين عام الاتحاد الاشتراكى حول ذات الموضوع، فى ذات العدد.

الموجهين السياسيين» الذين دعمت بهم «منظمة الشباب الاشتراكى»(١).

وجُندت كافة الأجهزة الأيديولوچية الناصرية لاحتواء الحدث، فجنبا إلى جنب مع عمليات التحقيق - التعذيب فى السجن الحربى، نشطت الجرائد الحكومية فى التشهير بالتنظيم، فادعت - وأيدتها النيابة فيما بعد(٢) - أنه ممول وموجه من جانب الحلف المركزى، بالإضافة إلى وجود روابط غير مباشرة مع الموساد(٣)، وبث التليفزيون أكثر من عشرة أحاديث - نشرت ملخصة أيضا فى الجرائد - مع عناصر مختارة من التنظيم طوال شهر أكتوبر ١٩٦٥(٤). ونال التشهير أخلاق سيد قطب وسلامة عقله(٥). أما هدف التنظيم، قد اختزل فى مجرد نشر الإرهاب والذعر(٦)، وانبرى مجلس الأمة مؤكدا أن سيد قطب يدعى النبوة، وأنه سيسن التشريعات بعد الوصول إلى الحكم على هدى الوحى الذى يتلقاه(٧).

وتشترك الأجهزة الدينية .. فيعد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر تقريرا عن كتاب «معالم فى الطريق» يتهم فيه سيد قطب بأنه يردد فكر الخوراج(٨)، «ويزعم لنفسه الهيمنة الإلهية العليا فى تنظيم الحياة الدنيا»(٩)، ويرمى مذهبه إلى «الثورة والفتنة والتدمير»(١٠)، أنه «يتطاول على مقام الرسالة»(١١). ويصدر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية كتابا ملحقا بأحد أعداد مجلته «الأزهر»، يدافع فيه عن إسلامية المجتمع والدولة الناصرية، ويتهم التنظيم بالعمالة للاستعمار، ويدعو إلى «أخذهم بشدة أخذ عزيز مقتدر»(١). ويصدر شيخ الأزهر بيانا يتهم

---

(١) روز اليوسف، ٤ أغسطس ١٩٨٦، عادل حموده، «الخروج من الكهف»، ع ٣٠٣٤.

(٢) ق ٦٥، مرافعة النيابة العامة، المحاكمة، ص ٥٠٦.

(٣) الأهرام، ١٠ سبتمبر ١٩٦٥، ص ١.

(٤) راجع أعداد شهر أكتوبر ١٩٦٥ من «الأهرام» أو «الأخبار».

(٥) نشرت «الأخبار» أنه كان فى السجن «يلبس قيمصا مخططا ذا ألوان زاهية، وكان يفخر بقوة عضلاته ويعتبرها سر نجاحه»: ٩ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣. ونشرت مجلة «الإذاعة» فى عدد ٢٥ سبتمبر ١٩٦٥ عنه أنه وصولى متسلق خائن لخاله وللعقاد و أنه «فى سبيل المال يبيع نفسه للشيطان».

(٦) الأخبار، ٨ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣.

(٧) مجلس الأمة، مضبطة الجلسة المعقودة فى ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥، تقرير لجنة الشئون التشريعية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥ فى شأن بعض التدابير الخاصة بأمن الدولة. التقرير والمناقشات فى صفحات ٤٥٠ -٦٣ من مجموعة مضابط دور الانعقاد.

(٨) تقرير رئيس لجنة الفتوى بالأزهر رقم ١ عن كتاب «معالم فى الطريق» لمؤلفه سيد قطب، الملحق بمحاكمة المجموعة الثانية من ق ٦٥، ص ٣.

(٩) نفس المصدر، ص ٥.

(١٠) نفس المصدر، ص ٧.

(١١) نفس المصدر، ص ٨.

فيه الإخوان بالعمل على العودة بالبلاد إلى «عهود التبعية والإقطاع والرأسمالية»[٢]، ويلحق به شيخ مشايخ الطرق الصوفية ببيان آخر[٣]. وتحدد النيابة العامة الهدف النهائى على أنه «ضرب الثورة الاشتراكية. والفهم المغلوط للدين، ونداء الجاهلية والهدم هو الطريق»[٤].

وهكذا ردت الدولة على التكفير بتكفير مضاد .. تكفير دينى، وتكفير سياسى على حد سواء. وكان اهتمامها منصبا بصفة أساسية على التكفير السياسى. ومن هنا، فقد اختفت من وسائل الإعلام جميع العبارات الدالة على التكفير السياسى والاتهام بالعمالة للولايات المتحدة التى وردت فى التحقيقات ومضبوطات التنظيم. ذلك كان عصر فرض الحقيقة الواحدة.. وفى هذا وحده .. كانت تتفق كل الأطراف.

بالإضافة إلى ذلك، نشطت أجهزة الدولة فى محاولة محو اسم سيد قطب من سجلات التاريخ أصلا .. فجمعت وزارة الأوقاف كتبه من المساجد[٥]، وأخفيت مؤلفاته فى دار الكتب، بما فى ذلك ديوانه الشعرى ومؤلفاته فى مجال النقد الأدبى[٦]، وجمعت حتى من مكتبات الجامعات[٧]، والمدارس، وأمر التلاميذ بتمزيق قصائده الواردة فى كتاب المحفوظات[٨]. وفى ظل هذا الجو، حذف المؤلفون فى مجال النقد الأدبى اسمه من كتبهم[٩].

وكانت النيابة العامة، وليس أى من أجهزة الدولة الدينية، هى التى حاولت التصدى لفكر سيد قطب، فلم يتعد جهد شيخ الأزهر، التأكيد على أن اشتراط انضمام الفرد لجماعة خاصة ليكون مسلما لا يتفق مع الإسلام[١٠]، وهو رد يفترض أن سيد قطب يكفر الأفراد غير المنضمين للتنظيم، وليس هذا بصحيح:فقد

---

(١) رأى الدين فى إخوان الشيطان، هدية مع مجلة «منبر الإسلام»، ١٩٦٥، صفحات متفرقة.
(٢) روز اليوسف، ١٣ سبتمبر ١٩٦٥، «شيخ الأزهر يعلن رأى الدين»، س ٤٠، ع١٩٤٤.
(٣) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية ، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٦٠.
(٤) ق٦٥، مرافعة النيابة العامة، المحاكمة، المجموعة الرابعة، ص ٥٠٥، ص ٥٠٨.
(٥) أرشيف جريدة الأهرام، ملف «سيد قطب» تحت رقم ٩٦٢٦، ص ص١٦٥ -٦.
(٦) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ص١١٥ -٦.
(٧) نفس المرجع، ص ١١٤.
(٨) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١. وقد أكد لى أحد أصدقائى، وكان طالبا بالمرحلة الابتدائية فى تلك الفترة، هذه الواقعة.
(٩) عبد الباقى محمد حسين، المرجع السابق، ص ١١٥.
(١٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المصدر السابق، ص٤.

أكد سيد قطب أنه فيما يختص بالفرد الاحتكام إلى عقيدته وخلقه، وفيما يختص بالأمة الاحتكام إلى نظام حياتها كله»[1]، وأن الذى يميز الإخوان أن لهم برنامجا محددا فى تحقيق الإسلام، «فيكونون مقدمين فى نظرى على من ليس لهم برنامج محدد»[2] .. ذلك رأى سيد قطب.

وبالمقابل دافعت النيابة عن إسلام الدولة بالإشارة إلى النص الدستورى القائل أن الإسلام دين الدولة[3]، وعملت على الدفاع عن الفصل بين الدين والسياسة على أساس أن نظام الحكم «ليس من أمور العقيدة ولا من أصول الدين». كما أن طبيعته المتغيرة بتغير المصلحة والزمن تتناقض مع الثبات الواجب للعقيدة والدين. ومن هنا، فإن إدخال نظام الحكم فى العقيدة هو بمثابة «إلحاد» فيها[4]. بل أن قيام البشر بوضع النظم والشرائع وغيرها، إنما هو «صدوع بتكليف إلهى من أجل عمارة الكون»[5]. وتفسر النيابة «الحكم بما أنزل الله» بأنه يعنى التزام الحاكم بالحق والعدل فى الإحكام، «ولا تفيد وجوب التزام الحرفية فى اتباع الأحكام الجزئية التفصيلية العملية التى تتعلق بالضرورات الاجتماعية الموقوتة»[6].

وبنقل «الحكم بما أنزل الله» إلى ساحة «الحق والعدل»، يصبح نظام الحكم شأنا إنسانيا خالصا، وهو مبدأ يعنى قبوله، لا سقوط الإسلام القطبى فحسب، بل سقوط كل أساس لدعوى الإسلام السياسى. لقد واجهت النيابة حقيقة الخطر السياسى القطبى، واضطراره إلى تكفير الدولة والمجتمع، ككيانات معنوية، وهى درجة من التكفير تظل أساسية، ولو ضمنيا - على ما سنرى فيما بعد - لكل دعوى يطرحها الإسلام السياسى الراديكالى.



وإذا كان بإمكان النظام، بواسطة مزيج من التخويف والدعاية، توجيه أفكار الجانب الأكبر من المجتمع، وحصر التداول العلنى للأفكار، وصولا إلى الإجهاز على الفكر القطبى، فإن هذا المنهج لا يصلح داخل السجون .. حيث

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٢٩.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٢.
(٣) ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، المجموعة الثانية، ص ٦٣٣.
(٤) نفس المصدر، ص ص٦٢٨ - ٩.
(٥) نفس المصدر، ص ٦١٦.
(٦) نفس المصدر، ص ٦٣٤.

الثغرة الباقية فى خطة النظام، وبدلا من ذلك، استخدم داخل السجون أسلوب غسيل المخ الذى يقوم على مزيج من التضييق على المسجونين، وإجبارهم على سماع محاضرات مناهضة لفكر الإخوان بواسطة دعاة محترفين. وفى السجن الحربى بصفة خاصة، استمرت عمليات التعذيب[1]. وقد أسفرت هذه الضغوط عن استسلام عدد كبير من الإخوان وهتافهم بحياة عبد الناصر[2]، وكتب عدد منهم ورقة تأييد للنظام باسم المسجونين جميعا[3]. وبالمقابل أعلنت مجموعة صغيرة من الشباب فى معتقل أبى زعبل، وفى مواجهة مدير مباحث أمن الدولة، أن «رئيس الجمهورية كافر كبن جوريون وأشكول ولا فرق بينهما»[4]، فى منتصف عام ١٩٦٧ تقريبا، فعزلوا فى زنازين خاصة ،ومورست عليهم ضغوط.

وفى هذا الجو تمخضت المناقشات بينهم عن تبلور فكر التكفير[5]. وبعد خروجهم من العزلة، كفروا الإخوان الذين رفضوا تكفير النظام، وكان منطقهم أنه «من العار على المسلمين أن يمسك بهم كالدجاج دون مقاومة»، كما أن الإخوان وقد وصل أغلبهم إلى حد التأييد أصبح مشكوكا فى إيمانهم: «كنتم تكذبون على أنفسكم وعلى الناس عندما كنتم تقولون أن الموتى سبيل الله أغلى أمانينا»[6]. وكان فكر التكفير حصادا لجميع هذه المرارات.

وبتكون هذه المجموعة من المكفرين فى السجون، ينتقل الفكر القطبى إلى مرحلة جديدة، تغلب فيها المناقشات الفقهية على القضايا السياسية، وينجر الجميع مؤيدين ومعارضين إلى مناقشات فقهية تفصيلية حول نتائج تكفير المجتمع والدولة، من قبيل الحكم على الآباء والزوجات بالكفر، ومدى شرعية أكل ذبائح غير المكفِّرين، باعتبارهم كفارا[7]، وحقوق الوراثة والتوريث، والأبوة والبنوة[8]. وجاء هذا المسار الفقهى أمرا ضروريا لإعادة غرس فكر التكفير داخل التراث

(١) ابراهيم قاعود، عمر التلمسانى شاهدا على العصر، ص ص ١٣٣ -٤؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٤٩٨؛ سالم على البهنساوى، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧، ص ص١٢ -٤، ص ١٧.

(٢) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق ص ٢٦١.

(٣) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٤؛ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون فى ميزان الحق، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧، ص ١١٧.

(٥) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ٢٥؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١١٦.

(٦) أحمد رائف، سراديب الشيطان، ص ص٥٣ -٤. وصاحب العبارة هو شكرى مصطفى، زعيم «جماعة المسلمين» فيما بعد.

(٧) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ١١؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١١٧.

(٨) يوسف القروضاوى، ظاهرة الغلو فى التكفير، سلسلة كتاب «صوت الحق» الصادرة عن الجماعة=

السنى، وبلورة مدارس التكفير المختلفة .. التى هى فى واقع الأمر تعبير عن استراتيجيات سياسية - اجتماعية مختلفة.

والواقع أن هذا الانتقال من المستوى السياسى إلى المستوى الفقهى للأطروحة القطبية كان أمرا ملازما للأطروحة منذ إعلانها. ومن وجهة نظر سيد قطب ذاته، فإن أطروحته تتعلق أساسا بمراحل الحركة السياسية الإخوانية، وليس بإصدار أحكام فقهية بالتكفير: فالمدعوون إلى الدخول فى الإسلام عنده «صاروا من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة وعدم تصور مدلولها الصحيح والبعد عن الحياة الإسلامية إلى حال يشبه حال المجتمعات الجاهلية، وأنه من أجل هذا لا تكون نقطة البدء فى الحركة هى إقامة النظام الإسلامى، ولكن تكون إعادة زرع العقيدة والتربية والأخلاق الإسلامية، فالمسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس»[١].

غير أنه يسهل أيضا الانتقال العكسى من «منهج الحركة» إلى الأساس الفقهى: الحكم على الناس، أى من مفهوم «العصبة المؤمنة» إلى مفهوم «الحاكمية»، الذى وضعه سيد قطب علامة فارقة بين الكفر والإيمان. وهو انتقال طبيعى أيضا حيث أن أساس الأطروحة القطبية كلها كأطروحة سلطوية على نحو ما ناقشنا هو المطالبة بالطاعة غير المشروطة لله، وهو ما يتطلب النظر وإعادة النظر فى ماهية الأمر الإلهى المطلوب طاعته.

وهكذا، فإنه بمجرد أن شرع سيد قطب فى نشر أفكاره، فهمها أعضاء مكتب الارشاد فى الواحات على أنها مسألة تكفير للأفراد الذين لا يؤدون الفرائض كاملة، ورفضوا ذلك الرأى على أساس أن «المسلم لا يكفر طالما هو أدى الشهادة» وكتبوا ردا بهذا المعنى[٢]، واتفق مع هذا الفهم عدد من انصار سيد قطب أيضا، في سجن القناطر[٣] ،وأحد المتعاطفين مع التنظيم[٤].

كذلك فهمت أطروحة سيد قطب على أنها تنادى بأن الإسلام إما أن يؤخذ

= الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د.ت.، ص ص٢٣ - ٤؛ محمد السعدى، التكفير فى ميزان القرآن والسنة، ط١، المركز العربى الدولى، القاهرة ١٩٩٠، ص ص٩٣ وما بعدها.

(١) نقلا عن : عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. عمر التلمسانى، ص ٣.

(٣) ق٦٥،م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص٣٣ -٤؛ م.ا.ن. فوزى أحمد على نجم، ص ١٠؛ م.ا.ن. = محمد صبرى عنتر السيد، ص ١٣.

(٤) ق ٦٥، م.ا.ن. فؤاد حسن متولى، ص ٧.

ككل وإما أن يترك ككل[1]، ولا وسط. ومؤدى هذا الكلام العودة إلى الفهم الأول: تكفير الأفراد غير الملتزمين التزاما كاملا بالإسلام.

وتختلف المسألة اختلافا كبيرا حين تفهم القضية على النحو الآتى: «إن الشخص إذا لم تكن كافة آثار الإسلام الخاصة بالعبادات وبالمعاملات وبنظام الحكم واضحة وضوحا كاملا فى ذهنه، فإنه يكون جاهليا»[2]. ويشترك هذا الفهم مع سابقه، فى أنه لا يدرك المكانة المحورية للالتزام السياسى الإسلامى فى أطروحة قطب، فيسوى بين العبادات والمعاملات ونظام الحكم، غير أنه يمتاز عنه فى أنه يحول الجاهلية إلى حكم عام على الأفراد وليس على أشخاصهم، بنقل المسألة من السلوك إلى الاعتقاد، وبالتالى تصبح القضية متعلقة عمليا «بمنهج الحركة» لا بالتكفير بالدرجة الأولى، لأن المسألة تصبح متعلقة بموقف مبدئى من المجتمع ككل، فهو أقرب إلى طرح سيد قطب للموضوع، غير أنه لا يحل مشكلة الموقف من المجتمع الكافر، وتطبيق القواعد الفقهية الخاصة بالكفر على أفراده، حيث أن سيد قطب يعتبر غير المدرك لقضية الحاكمية غير مسلم على ما رأينا من قبل.

وفى التطبيق العملى، تراجع سيد قطب عن الشكل الحاد الذى طرح به فكرة مواجهة المجتمع الجاهلى[3] .فوفقا لشهادة أحد القادة، فإنه عند التوجه للأفراد بالدعوة يجب «ألا نخبرهم برأينا فيهم حتى لا يبتعدوا عنا ونستطيع أن ننتقى منهم الصالح للتربية»[4]، ولعضو قيادى آخر: «الواحد يتدرج فى (يقصد: مع) الشباب المسلم بالحديث معه عن الدعوة إلى أن يقتنع، فيتبين له أن هذه الحكومة القائمة فى مصر كافرة»[5]. والسبب الواضح فى هذا التراجع هو أن الخطاب القطبى - كما سبقت الإشارة - إنما يوجه إلى أفراد حريصين أصلا على أن يكونوا مسلمين مثاليين، بهدف إقناعهم بأن الإسلام القطبى هو ذلك الإسلام «الحقيقى» أو «المثالى» الذى يبحثون عنه.

وعلى ذلك، فالمسألة عند سيد قطب، هى مسألة سياسية فى المقام الأول،

---

(1) ق ٦٥، م.ا.ن. عمر التلمسانى، ص٤.

(2) ق ٦٥ ،م.ا.ن. عبد الرزاق أمان الدين، ص ٢.

(3) راجع الفصل الرابع، ص ٢٣٣.

(4) المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة السادسة، ع٣٥٧٩.

(5) ق ٦٥، م.ا.ن. محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ٨. وذلك فى لقاء له مع سيد قطب فى يوليو ١٩٦٥.

تتعلق بتكفير النظام من جانب وتكوين «العصبة المؤمنة» من جانب آخر. ومما يؤسف له أن الظروف لم تتح نشر الجزء الثانى من «المعالم» والذى ضمّنه سيد قطب «جزءا كاملا أسماه فقه الحركة»[1]. غير أنه من الواضح أن سيد قطب لم يكن يرمى إلى التورط فى النتائج الفقهية لأفكاره، ومن هنا غضبه على مروجى أفكاره فى سجن القناطر، لانحرافهم فى المناقشات فى هذا الاتجاه. وبالمقابل، أكد سيد قطب أن فكرته الأساسية هى «مسألة العقيدة»، وأن كلمة لا إله إلا الله (بمفهومه) لابد من الدخول فيها، ولا محل للتعريفات والتفصيلات الآن»، على أساس أن من يقبل بهذا الفهم «يمكن أن يقبل بعد ذلك بسهولة إعمال شريعة الله»[2]. وبكلمات أخرى فالذى يعنى سيد قطب من الناحية العملية هو دخول الأفراد «العصبة المؤمنة» للعمل تحت رئاسة الله، وليس الخروج من المجتمع.

ومع ذلك ، فإن ذات منطق الدعوة القطبية، يستلزم التأكيد على مسألة أن الفرد غير العارف بمحورية الحاكمية أو غير الراضى بها جاهليا. حيث أن التنازل عن هذا التصور كفيل بإسقاط الأطروحة القطبية من أساسها، حيث سينتقل مفهوم الحاكمية من موضعه المحورى من الإسلام القطبى، وسيتحول العمل الإسلامى السياسى إلى ما لايزيد عن أحد واجبات المسلم الدينية. ذلك أن البديل، كما طرحه أحد المعارضين: «إن الناس المسلمين غير المطبقين للنظام الإسلامى مسلمون فعلا لكنهم يجهلون محاسن الإسلام»، ومن ثم «يحب أن يتوافر أناس على دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية وإخراجه للناس فى قالب عصرى ودعوتهم إلى الإسلام به»[3]، الأمر الذى يعنى تحويل قضية الحكم الإسلامى إلى قضية فرعية من قضايا الإسلام كدين وعقيدة. وتصبح «العصبة المؤمنة» مجرد حزب «إسلامى النزعة»، لا يتميز إلا على قدر قوة منطقة الدنيوى، بقدر نجاحه فى «دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية».

وعلى العكس، فإن دعوة سيد قطب للناس للدخول فى الإسلام ابتداء ضرورى لعمل «العصبة المؤمنة» كما صاغ أهدافها.وكما فهم أنصار قطب، فإن

---

(١) المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة السادسة، ع٣٥٧٩. وقد ذكر أنه نصح سيد قطب بعدم نشره حتى لا يتسبب فى خلافات، وحتى لا يقال «أن سيد قطب قد ابتدع فى الإسلام بدعة».

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. مصطفى كامل محمد حسين، ص ص٩ -١١.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ٧، ص ٣٠، ص ٣٣.

دعوته تعنى أنه «لا يكفى على الشخص المسلم إنه يصلى ويصوم ولابد من العمل على إيجاد هذا المجتمع الإسلامى وتحكيم كتاب الله فيه»، أى الانضمام للجماعة، فى حين أن «الجمعيات التانية» التى يرتبط نشاطها بالبر والعبادات تصبح فى هذا الفهم «سايبه الجوهر وهو الدعوة إلى الإسلام وتحكيم كتاب الله فى الأرض»[1]. وبصورة أوضح يصبح الانضمام إلى جماعة الإخوان «هو معيار الإسلام الحق»[2].

ومع ذلك، فقد ظلت النتائج الفقهية تطارد سيد قطب فى دعوته. ففى عام ١٩٦٥، تساءل أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة «المسلمين» من غير أعضاء التنظيم، فكان رد سيد قطب: «دعهم يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب»[3]، وهو رد يرتب نتائج خطيرة فى التعامل مع هؤلاء المسلمين سواء فى مرحلة الدعوة، أو فى المرحلة الافتراضية: مرحلة قيام الدولة الإسلامية. غير أن الذى يعنينا هنا أن سيد قطب لم يستطع أن يتنصل من النتائج الفقهية لأفكاره وحاول إيجاد مخرج يحافظ على أولوية الفعل السياسى. ذلك أن تكفير الأفراد يظل بالنسبة لسيد قطب محض ورطة فقهية، وما هو محل اهتمامه فى الحقيقة هو «التدرج مع الشباب المسلم حتى يقتنع أن الحكومة كافرة».

والذى حدث بالفعل أن أعضاء التنظيم، تحت تأثير الفكر القطبى، انتقلت انتقاداتهم للنظام من أمور من قبيل حرب اليمن، والمسئولية عن الفساد و«الإباحية»، إلى نبذ البحث فى هذه المسائل، اكتفاء بالحكم العام: «إننا نعيش فى مجتمع جاهلى بيحكم بحكومة جاهلية»، تتبدى جاهليتها فى أنها «لا تطبق حكم القرآن والسنة»[4]، وهذا ما فهمه أيضا أحد مسجونى الإخوان بالقناطر، والذى انتهى إلى رفض فكر سيد قطب[5].

وإذا كان من شأن فهم الأطروحة القطبية على أنها تنادى بجاهلية المجتمع والدولة أن يضع قضية تكفير الأفراد فى المؤخرة فإنه يثير بدوره مشكلاته

---

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. مصطفى عبد العزيز الخضيرى، ص ص١٧ -٨.

(٢) ق ٦٥،م.ا.ن. كمال عبد العزيز العرفى سلام، ص ٣٣.

(٣) المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨.

(٤) ق ٦٥،م.ا.ن. كمال عبد العزيز العرفى سلام، ص ص١٨ -٩. وهو من أكثر الأعضاء فهما لفكر سيد قطب. أيضا: م.ا.ن. السيد سعد الدين شريف، ص ص٣١ -٢؛ م.ا.ن. محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

(٥) ق ٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦. وهو يربط بين هذه الفكرة وبين فكرة أن الإسلام أما أن يؤخذ كله أو يترك كله، ولكن على مستوى المجتمع ككل.

الخاصة: فما هى جاهلية المجتمع؟ وفقا لأحد أتباع قطب فإن «كل مجتمع لا يحكم بكتاب الله فهو مجتمع جاهلى»[1]. وبذلك يختزل المجتمع فى مجرد نظام الحكم، ذلك أن مجرد الخضوع لحكم «دولة جاهلية» يحول المجتمع تلقائيا - أو أفراده - إلى مجتمع جاهلى، فالفرد هنا إليه ينظر من حيث هو أحد رعايا الدولة، وتعود قضية تكفير الأفراد من باب خلفى. ومن جهة أخرى، فإن المعارضين لقطب من الإخوان قد فهموا المسألة على أن «المجتمع يكون إسلاميا مادام أفراده يقرون بالشهادتين»[2]، وهو قول لا معنى له فى الواقع، إذ لا يحدد كم النسبة من أفراده التى تعد ضرورية لاعتباره مجتمعا إسلاميا. والمؤدى الحقيقى للعبارة لا يتعدى تنحية مسألة إسلامية المجتمع جانبا. والوضع لايصبح أفضل مع هذا العبارة: «إن المجتمع الذى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهو مجتمع مسلم»[3]، فواضح أن «المجتمع» لا «يشهد» بشىء أصلا وإنما هم الأفراد.

وهكذا يتضح أن النقاش حول «إسلام المجتمع» مجرد عنوان فارغ، يحمل عند البعض محتوى «الدولة» والأفراد بصفتهم رعاياها، وعند الآخرين محتوى الفرد كذات. والمشكلة هنا أنه لا يوجد لدى مختلف الفرقاء أى تصور للمجتمع ككيان معنوى، مجسد فى مؤسسات مستقلة عن الدولة - بمعنى نظام الحكم - الأمر الذى يعكس فى الحقيقة غياب أى موقف من المؤسسات الاجتماعية كالجمعيات والنقابات والنوادى ... إلخ[4].

تتبقى إذن قضية تكفير الدولة فى علاقتها بقضية تكفير رعاياها. وفى هذا الصدد فقد قام التصور الذى قدمه سيد قطب على أساس تقسيم الدعوة إلى مراحل مستقلة، لكل منها قواعدها وفقهها، محاكيا فى ذلك نشأة الإسلام. وكما يؤكد عدد من كوادر تنظيم ١٩٦٥: «يلزم العمل الإسلامى أن يسير فى نفس

(١) ق ٦٥، م.ا.ن. الطوخى محمد طه، ص ص ٢٨ - ٩. أيضا: م.ا.ن. عبد المنعم عبد الرؤوف يوسف عرفات، ص ص ٨ - ٩.

(٢) ق ٦٥، م.ا.ن. صلاح الدين عبد الخالق، ص ص٨ -٩.

(٣) ق ٦٥، م.ا.ن. عبد الرزاق أمان الدين، ص٢.

(٤) ولعل هذا الغياب المطلق لفكرة المؤسسات الاجتماعية فى الفقه السياسى الإسلامى المعاصر هو السبب فى هزال تلك المحاولات التى تحاول أن تنشئ علوما اجتماعية «إسلامية» أو مستمدة من أسس الشريعة، حيث أن هذه المحاولة إذا ما أريد لها أن تتجاوز مرحلة الأقوال المرسلة أو النصائح الأخلاقية لابد لها أولا من أن تميز «المجتمع» كموضوع سياسى واقتصادى وثقافى و «اجتماعى» مستقل لا يختزل فى قانون الدولة أو فى ضمير الأفراد.

الخطوات التى سار عليها الرسول - صلعم - وأصحابه، وهى بالتدريج دعوة سرية... (ثم) الدعوة الجهرية ... ومن هنا يبدأ قتال الفئة المؤمنة للفئة الكافرة»[1]. وميزة تفسير سيد قطب (الظلال) بالنسبة لهم أنه يهتم بتصوير الجو النفسى والاجتماعى للجماعة الإسلامية الأولى عند نزول هذه الآيات، وهذا ما يجعل كتاب الظلال «أنسب التفسيرات للجماعة الإسلامية الآن»[2]. ولما كان التنظيم مازال فى «المرحلة المكية»[3]، فقد رفض سيد قطب تطبيق الحدود فيما بين أعضاء التنظيم، ذلك أنه «لاحدود بلا دولة»[4]. وبناء على نفس الفكرة، نفى سيد قطب عن نفسه أنه أفهم أعضاء التنظيم أنهم «فى حالة حرب مع الدولة والمجتمع» على أساس «أن الكلام عن علاقة الأمة المؤمنة بدار الحرب ودار الإسلام كان يتحدث فيها كأمور نظرية .. لأن تقرير قيام الأمة المسلمة أمر من أمور المستقبل»[5].

وبصفة عامة فإن كافة الأحكام التى تتطلب قيام السلطة الإسلامية تعد متوقفة طيلة «المرحلة المكية»، بل أن هذا التوقف ينسحب أيضا على بعض العبادات ، كصلاة الجمعة، إذا رؤى فقهيا أن أداءها مشروط بقيام هذه السلطة[6].

ومع ذلك، فليس صحيحا ما فهمه أحد رافضى فكر سيد قطب، من أنه يرمى إلى الهجرة على نمط هجرة الرسول، «ليقيم دولة إسلامية على مذهبه»[7]. فالأمر المؤكد أن خطة سيد قطب ترمى إلى مواجهة «النظام الجاهلى» على ذات أرضه .. غير أن خطة هذه المواجهة قد تركت للمستقبل. وتركت القضايا الفقهية المتعلقة بالتكفير، ليجرى تطويرها فيما بعد داخل المعتقلات.



(١) ق ٦٥، م.ا.ن. محمد عبد المعطى ابراهيم، ص ١٨. أيضا: م.ا.ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ص١٢١ - ٢. حيث يقول: «ولكى يحدث تغيير فى مثل هذه المجتمعات (الجاهلية) لابد أن يكون على نفس النمط الذى سار عليه رسول الله».

(٢) ق٦٥، م.ا.ن. عبد المنعم عبد الرؤوف يوسف عرفات، ص ٤٧.

(٣) ق ٦٥،م.ا.ن. حمدى صالح، ص ٣٤.

(٤) المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨.

(٥) ق ٦٥، م.ا.ن. سيد قطب، ص ٣٤.

(٦) على عشماوى، التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١٢.

(٧) ق ٦٥، م.ا.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ص١٦ -٧.

وخلاصة القول أن نمط التكفير القطبي يقوم على ازدواج أو توازن هش بين تكفير الأفراد وتكفير الدولة، وهو يقوم فعلا على تكفير ضمنى للمجموع أو افتراضى لكل فرد على حدة. ومن هنا يصح أن تدعو العصبة المؤمنة الأفراد إلى الإسلام، مع رفض التكفير المباشر الصريح، لأنه ينطوى على تعقيدات فقهية، تتعلق بالضمير والمعصية. ومن هنا فالحل هو عدم تحويل التكفير الضمنى إلى تكفير صريح إلا حسب مقتضيات الدعوة، وبقدر انتشارها .. وفى ذات الوقت فإن الجوهر الثابت لهذه الدعوة هو تكفير النظام - الحكم، والذى يصبح أول قواعد الإيمان عند الفرد، أو هو «المدلول الحقيقى» «لشهادة أن لا إله إلا الله».

وإذا ما تجاوزنا ذلك الغطاء الفقهى، يمكن القول بأن هذه الازدواج الهش قائم على ازدواج فكرى بخصوص جوهر أطروحة سيد قطب: مفهوم «العصبة المؤمنة». فهذه العصبة منظورا إليها كحزب، كيان معاصر سياسى مصارع، أداته الأساسية الدعوة، وجوهرها تكفير الدولة. أما إذا نظر إليها «كأمة من دون الناس» فهى تنطوى على تكفير للمجتمع القائم - برموزه وأشخاصه على حد سواء - ويصبح الانضمام لهذه «الأمة» شرط إيمان للأفراد. ومن الواضح أن منطق أطروحة سيد قطب - كما نوقشت - يميل إلى التكفير الشامل، فى حين أن القصد من ورائها - كما يبدو فى كل من تحفظاته النظرية وسلوكه العملى - يميل - على العكس - إلى الدعوة السياسية التكفيرية الموجهة ضد شرعية الدولة القائمة. وسوف يواجه المكفِّرون هذا الازدواج فيما بعد.

بعد خروج المكفِّرين من العزلة، دارت المناقشات بينهم وبين قيادات الإخوان[1]، وانطلقوا من فكر سيد قطب وأضافوا إليه. فكان المكفِّرون قبل انقسامهم إلى مجموعتين أو أكثر، «يضمهم فكر واحد يقوم على ١) **الحاكمية:** وهى ترجمة عملية للنطق بالشهادتين، وتعنى عندهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته، والخضوع لحاكمية الله وحده، لأن المسلمين فى عصرنا لا يدركون معنى شهادة لا إله إلا الله، وبالتالى لم يدخلوا بعد فى الإسلام. ٢) **الجماعة:** وهو شرط فى الإيمان عندهم. ولكنها ليست كل جماعة إسلامية، بل الجماعة التى ينتمى إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم وينخرط فى جماعته فهو كافر، وإن صلى وصام وكان فى جماعة أخرى، وذلك اعتقادا منهم بأن جماعتهم هى جماعة

(١) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ٢١٣، ص ٢٦٤.

المسلمين»[1].

والفارق الوحيد بين هذا الفكر وفكر سيد قطب، أن هؤلاء حسموا قضية تكفير الفرد غير الداخل فى «العصبة المؤمنة»، فكفروه صراحة ومن ثم مالوا بأطروحة قطب، «العصبة المؤمنة»، نحو قطبها المجتمعى وليس الحزبى، ومن الناحية السياسية، فإن هذا الفكر قد انتقل إلى الانشقاق الصريح على الإخوان، ذلك أن رفض الإخوان تبنى فكر سيد قطب، جعل المؤمنين بالفكرة مضطرين لجعل الانشقاق الضمنى واقعيا، وإدخال الإخوان فى زمرة الكافرين، خاصة أن الإخوان قد نشطوا فى السجون فى عزل «المكفّرين»، كما أصدر مرشدهم مخطوطا - هو كتاب «دعاة لاقضاة» - رفض فيه فكر سيد قطب[2]- دون ذكر اسمه - ونشط الإخوان فى طرد كل من لم يوافق عليه من صفوف الجماعة[3].

ولما واجه الإخوان المكفرين بما يترتب على أفكارهم من ضرورة فسخ عقود الزوجات واعتزال المساجد وتحريم الذبائح ... إلخ[4]، وما يترتب عى ذلك - ضمنيا - من عزلة سياسية واجتماعية، انقسم المكفّرون إلى: فريق قبل هذه النتائج[5]، آلت زعامته إلى شكرى أحمد مصطفى[6]، وعرف إعلاميا فيما بعد «بالتكفير والهجرة». وفريق آخر، حوّر سلوكه، فقرر عدم تكفير المجتمع صراحة، وإعلان التكفير فقط لمن ينضم إليه، وأسمى هذا المنهج «المفاصلة الشعورية»، كما أباحوا لأنفسهم أكل ذبائح «المشركين» والزواج من نسائهم، وفقا لقاعدة أسميت «العهد المكى» - أى نظرية المراحل كما وجدت عند سيد قطب، مع مدها على استقامتها. ووفقا لهذا الفهم فإن استخدام القوة محظور، طالما ظلت الجماعة فى «المرحلة المكية» أو «عهد الاستضعاف». ومن هنا فقد كفّروا تيار شكرى مصطفى لجهره بالتكفير[7].

---

(١) نفس المصدر ، ص ص٣٠ -١.

(٢) سنعرض تفصيلا لهذا الكتاب لاحقا.

(٣) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٦٣، ص ٢٦٥.

(٤) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ٣١.

(٥) نفس المصدر، ص ٣٢.

(٦) نفس المصدر، ص ص٢١٥ -٦. وكان زعيمه الأول الشيخ على عبده اسماعيل - شقيق عبد الفتاح اسماعيل الذى أعدم مع سيد قطب - ولكنه لم يكن عضوا بتنظيم ١٩٦٥.

(٧) نفس المصدر ، ص ص٣٢ -٤. وقد نسبت هذه الجماعة بالفعل جذور أفكارها إلى سيد قطب: سالم البهنساوى، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة =

وفيما بعد، سوف تتولد عن هذا الفهم جماعات عديدة، غير ظاهرة، أو غير ملاحقة من جانب الحكم القائم، لأنها تؤجل ممارسة العمل السياسى، وتكتفى بأن تقيم لنفسها جماعة روحية منفصلة عن المجتمع، لا تتعامل معه إلا فى أضيق الحدود، وتطبق فيما بينها أعرافها الخاصة، وتجتذب مجموعات من الشباب، الرافض للحياة الاجتماعية فى البلاد، والشاعر باغتراب روحى عميق، الباحث عما يشبه أن يكون مجتمعا مثاليا[1]. ويقدم هذا النموذج مثالا واضحا على الكيفية التى يتحول بها التسييس المطلق للدين إلى تميع مفهوم السياسة.

وخلال مدة السجن، استطاع الإخوان أن يقلصوا عدد المكفرين - الظاهرين على الأقل - بحيث تقلص عدد أنصار شكرى مصطفى إلى ثلاثة عشر شابا[2]، على الرغم مما يقال من تشجيع مباحث السجون للمكفرين، على أساس أن نشاطهم غير قابل للتطور بطبعه، بل يساعد على شق صفوف الإخوان - الأخطر سياسيا[3]، وهى سياسة - إن صحت - سيندم عليها النظام من بعد كثيرا، حين يكتشف عام ١٩٧٧ وجود تنظيم يتراوح حجم عضويته بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف شاب وشابة، يقودهم شكرى أحمد مصطفى[4].



والواقع أن الفكر القطبى، الذى كان قادة الإخوان قد نجحوا فى حصاره داخل السجون، قد أثبت خارجها فعالية كبيرة، وقدرة على الانتشار السريع، خصوصا وسط الشباب المتعلم، فى مرحلة، ثم غير المتعلم أيضا فى مرحلة لاحقة. وهى الظاهرة التى استرعت اهتماما واسع النطاق، وإن كان تفسيرها مازال يواجه صعوبات ومشكلات منهجية بالغة.

وبداية من الواقع .. فقد وُجد أن العضو النموذجى فى جماعتى «التكفير والهجرة» و«الفنية العسكرية» يتميز بأنه: شاب فى العشرينات من عمره من

=١٩٨٨، ص ٥٣. كما نسبته إلى حسن البنا: سالم على البهنساوى، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ٣٠٨. وتسمى قاعدتى العهد المكى والمفاصلة الشعورية معا: «الحركة بالمفهوم».

(١) قارن مع الجماعات المسيحية الرافضة للكنيسة المصرية المعاصرة، والتى تحاول إنشاء مجتمع بديل يمثل «المسيحية الحقيقية»: كنيسة يرأسها الله لا البشر. راجع: رفيق حبيب، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨١.

(٢) المركز القومى للبحوث، المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ٣٧ ، ص ٣٦٤.

(٤) Ibrahim, S.E., Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological and preliminary Findings, In: International Journal of Middle East Studies, vol. 2, No.4, December 1980, pp.465-6.

الطبقة الوسطى أو الوسطى الدنيا، متميز فى قدراته الذهنية بالنسبة لأقرانه، من طلبة وخريجى التعليم العالى، ذو خلفية اجتماعية ريفية أو بندرية، من عائلة متماسكة طبيعية[1] . ولا يختلف الحال بالنسبة للعمر والمهنة عند أعضاء تنظيم الجهاد المحكوم عليهم[2]. وعلى ذلك فعضوية هذه الجماعات هى فى عمومها قطاع من فئة الإنتليجنسيا، المتعلمة تعليما عاليا على الأغلب.

وإذا كانت هذه الفئة من الإنتليجنسيا قد ارتبطت بنماذج متعددة من الفكر القطبى، فإنما يرجع ذلك إلى أن هذا الفكر يلبى لها بشكل أو بآخر احتياجات عميقة فى إطار الظروف الاجتماعية - الاقتصادية، والثقافية القائمة.

ويمكن رد الاتجاه إلى تبنى الأصولية القطبية إلى ثلاثة أنماط من الدوافع - العوامل .. أولها **الاغتراب القيمى**. فالنسبة لتنظيم ١٩٦٥، قرر القادة أنهم جندوا الشباب من بين الأفراد الذين وضعوا على أنفسهم برنامجا مكثفا للعبادة فى المساجد، ومن بين أعضاء جماعة الدعوة والتبليغ، وهى جماعة يقوم أعضاؤها بنشاط مكثف لبضعة شهور سنويا فى الدعوة للأخلاق والعبادات الإسلامية[3]. فهذا القطاع من الشباب المتعلم كان قد قرر بالفعل رفض الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة، والبحث عن خلاص روحى، ومهمة سامية يكرسون لها ذواتهم. كذلك فقد لاحظت أن عديدين من أعضاء التنظيم قد أخذوا بصفة خاصة على النظام الاجتماعى ما شاع من خروج المرأة للشارع بأزياء غربية وارتيادها الشواطئ[4].

ومن الواضح أن هذا الشعور الرافض يرتبط بالأصول الريفية والعائلات المتماسكة لأفراد التنظيمات الكفاحية. ولا شك أن انتقال أعداد غفيرة من الريف إلى المدينة، تحوطهم توقعات أسرية بتحقيق نجاحات غير مسبوقة، فى الوقت الذى يشعرون فيه بصعوبات فى التكيف مع المجتمع المدينى الجديد، يخلق ضغوطا نفسية قوية، يمكن فى ظروف معينة أن تؤدى إلى رفض لقيم المدينة، يتسامى إلى

---

(١) Ibid., p.440.

(٢) نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامى فى مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة ١٩٨٨، الجدولين ص ١٤٢ وص ١٤٣، أنظر أيضا: Ayubi, N.N., op. cit., p. 163,, Sivan, E.,Op.cit., pp. 118-9.

(٣) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة السابعة، ع ٣٥٨.

(٤) مثلا: ق ٦٥، م.ا.ن. محمد عبد المعطى عبد الرحيم، ص ١٧؛ م.ا.ن. محمد أحمد البحيرى، ص٩؛م.ا.ن. زينب الغزالى، ص٤٨.

ولاء دينى، للبحث عن سند فى عقيدة مطلقة، تضفى طابعا مقدسا على هذه المعاناة وهذا الرفض. ومن الطبيعى أن تكون مشكلة التعامل مع بنات المدينة ذات ثقل خاص وأهمية واقعية ورمزية وسط هذه الأزمة، بالنسبة لهذا السن الشاب.

ومع ذلك، فيجب أن نلاحظ هنا أن هذا الرفض لقيم المدينة لا ينطوى فى الحقيقة على أية رغبة فى العودة إلى الحياة الريفية أو قيمها، التى هى فى الحقيقة ليست بهذا التشدد. وعلى العكس فهذا المغترب يتبنى قيم الإسلام الرسمى فى أكثر تفسيراته تشددا بحثا عن نقاء عقيدى خالص، وهى قيم معادية لقيم الحياة الريفية، أو ما يسمى بالإسلام الشعبى[1]. ويمارس الفرد بذلك إحساسا خاصا بالتفرد والتفوق من داخل العزلة والانطواء.

وفيما بعد، تساعد ظروف عديدة على تحويل هذا الاغتراب القيمى إلى **اغتراب اجتماعى**، أى تكوين مجتمع خاص يمتص هذه الطاقات الشابة.. فينهمك الشاب مع مماثلين له فى العبادات وقراءة القرآن والبحث عن «صحيح الدين» ويدخل جماعة ما، قد تكون على مستوى الجيرة أو الزمالة الجامعية، وقد تكون جماعة أكبر مثل الجمعية الشرعية أو الدعوة والتبليغ أو الشبان المسلمين. وبالطبع تزداد إمكانية هذا التحول مع عجز النظام الاجتماعى عن استيعاب هذه الأعداد الفائضة من الشباب، وبصفة خاصة استيعابها فى عمل منتج بأجر مجز.

ويربط أحد الباحثين بين عوامل السن ونوع التعليم والمهنة، والأصول الاجتماعية، كما رصدت فى جماعات الإسلام الراديكالى، باعتبارها جميعا من العوامل التى تساعد على التهميش الاجتماعى فى الظروف المعاصرة[2]، فالفئات المتعلمة أصبحت كبيرة العدد، تعانى من بطالة واسعة، سافرة أو مقنعة[3]، وتزداد هذه المشكلة حدة بالنسبة لهذه الفئة خصوصا، بسبب تميزها التعليمى والثقافى، وقدرتها على التجريد. فضلا عن النظر إليها وفق المفاهيم السائدة على أنها قائدة المجتمع ونهضته فى جميع المجالات. وقد لوحظ بالفعل أن شباب المنظمات الراديكالية الإسلامية فى السبعينات هم ممن يتميزون بمستوى مرتفع فى الإنجاز

---

(١) حول العلاقة المتوترة بين الإسلام الشعبى فى القرية والإسلام الرسمى، راجع:
Kupferschmidt, U.M., Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt, In: Middle Eastern Studies, vol.23, Oct. 1987, esp. pp. 403 -4.

(٢) رفيق حبيب، المرجع السابق،ص ص١٣٣ -٤.

(٣) نفس المرجع، ص ١٢٥.

الدراسي، ومن خريجي الكليات العملية على وجه الخصوص[1]. ويفضي هذا جميعه إلى اتساع الهوة بين التوقعات والواقع ويرفع حدة الإحساس بالاغتراب.

وعلى المستوى الاجتماعي، تصبح الأزمة أكثر عمومية، كلما قطع النظام الاجتماعي خطوات أوسع على طريق التحديث المحتجز، فتتفكك العائلة الممتدة، ويمول القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي، ويتسع التمايز الاجتماعي داخل القرى، في ذات الوقت الذي يعجز فيه قطاع الصناعة الحديث (كما هو الحال في «العالم الثالث») عن استيعاب هذه الجماهير الفلاحية أو شبه الفلاحية الوافدة[2]، ويجري ترييف المدينة على أيدي هذه الجموع، التي تتحول للحياة على أطراف المدن، وتخلق إحساسا عاما بأزمة اجتماعية حادة، تفاقم من عوامل السخط والغضب. وبالنسبة للمتعلمين، يؤدي عجز النظام عن توفير فرص العمل لهم، وما يترتب عليه من دفعهم إلى البحث عن مخارج أخرى لأزمتهم إلى فك الرابطة التي تربطهم بالطبقة الحاكمة[3].

وفي ظل هذه الأزمة الخانقة يقدم الإسلام الراديكالي وعودا تطهرية معادية للطبقة الحاكمة بالإشارة الدائمة إلى فسادها، ويعد بتهدئة التوتر الاجتماعي ببرنامج تقشفي يقلل من مستوى التوقعات وطموحات الصعود الاجتماعي، ويعد بقدر غير متحدد من المساواتية، ويصبح ذلك كله بديلا لأبواب الترقي الاجتماعي المغلقة[4].

ومع ذلك، فقد لا يسفر الاغتراب القيمي والاجتماعي إلا عن تكوين مجموعات متضامنة من هؤلاء الشباب، يكون دورها الأساسي التعاون على شق طريق الحياة داخل المدينة، حاملين معهم الروح المحافظة والنظرة الأخلاقية المتشددة، ولعل هذا هو دور جماعات مثل الشبان المسلمين.

ولا يكتسب هذا الاغتراب طابع **الاغتراب الأيديولوجي**، ويصبح ثابتا مستقرا، إلا مع تحوله إلى عقيدة سياسية، تكرس رفض المجتمع في أيديولوجية تحاكم المجتمع من خلال ثنائية الكفر/ الإيمان. وتصبح الجماعة المحدودة مجتمعا

---

(١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٨.

(٢) فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، نظرة نقدية، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥، ص ٢١١.

(٣) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٤) Sivan, E., Op. cit., p. 126.

بديلا يمتلئ الانتماء إليه بانفعالات تعويضية عميقة، تحول - فى دائرة مغلقة - دون الحوار المفتوح مع المجتمع وقواه وأيديولوچياته المختلفة[١]، وتترسخ فيه وبه الروح البيوريتانية الباحثة عن البطولة والمثالية والتمرد والنقاء[٢].

والواقع أن الربط المباشر بين الظروف الاجتماعية للإنتليجنسيا وظاهرة جماعات الإسلام الراديكالى لا يخلو من مبالغة[٣]، وإن كان يشير إلى عوامل فاعلة صحيحة. فقد نجح بضعه أفراد بين عامى ١٩٦١ و ١٩٦٤ فى ضم أكثر من مائتى شاب إلى التنظيم الذى قاده سيد قطب، منهم مجموعة من الطيارين وعلماء الطاقة الذرية الشباب وضباط بالجيش .. كما ضم تنظيم «الفنية العسكرية» الذى ألقى القبض عليه عام ١٩٧٤ عددا كبيرا من طلبة كلية الفنية العسكرية. وفى كلتا الحالتين، لم تكن هذه الفئات معرضة لأزمات اقتصادية أو اجتماعية حادة .. فالسخط على النظام كان نابعا من عوامل أيديولوچية بالدرجة الأولى، ترتبط بأزمة المجتمع ككل. ولا شك أن غياب فرص المشاركة الفعالة الحقيقية فى المجال السياسى فى العهد الناصرى كان له أثره فى شعور قطاعات من الإنتليجنسيا بالاغتراب[٤]، وسط آليات الحشد الجماهيرى التى لا تقوم على فرصة حقيقية للإقناع العقلى والانتماء الحقيقى. وبصفة خاصة إزاء اهتراء الأيديولوچية الناصرية التى كانت تنتج ويعاد إنتاجها يوميا بشكل مسرف وسطحى.

ولا شك أن اتساع الهوة بين الوعود المسرفة والواقع اليومى فى العهد الناصرى كان له أثره فى ابتعاد هؤلاء الشباب عن الأيديولوچية الناصرية، خصوصا مع رصدهم الدائم للمكانة المتميزة الذى تمتعت بها الإنتليجنسيا

---

(١) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ص١٤٢ - ٣.

(٢) Rubin, B., Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, St. Martin press, N.Y. 1990, P.53.

(٣) هذا الربط المباشر بين المصالح والاتجاه والأيديولوچى يقول به باحث أمريكى: Taylor, A.R., Op. cit., P.50.

(٤) يربط فؤاد زكريا ربطا مباشرا بين فكر التكفير المتصلب والديكتاتورية الناصرية. مثلا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، سلسلة كتاب «الفكر» الصادرة عن دار الفكر الدراسات والنشر والتوزيع، رقم١، ط٢، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٥. وثمة أعراض أخرى لهذا الاغتراب عن النظام ومقولاته عند شعراء وقصاصى مصر الشباب عام ١٩٦٩: شكرى محمد عياد، المذهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٧٧، ص ص٤٥ -٥٨. مثلا : حالة الشاعر مصطفى بهجت الذى توقف عن الكتابة منذ عام ١٩٦٢ وتساءل عن جدوى الكلمة فى مجتمع «لم يعد يصغى إلا لهدير الإذاعة ومبالغات الصحف» (ص ٤٨).

العسكرية داخل النظام الاجتماعى ككل، على حساب الإنتليجنسيا المدنية.

وفضلا عن ذلك كان لشيوع فكر «التكفير السياسى» فى دعاية النظام أثره فى تربية الشباب على فكرة الحقيقة الواحدة التى لا تقبل التعدد، واعتماد منهج أن الأقرب فكريا هو الأكثر خطرا وعداء، وهذه من روافد الأصولية الهامة. ولا شك أن اتساع الهوة أكثر فأكثر فى السبعينات بين الوعود والسياسات الفعلية والحياة واليومية، وانتهاء عهد الرشوة الكاملة لقطاع الإنتليجنسيا بفرص العمل ذات الدخل المعقول[1]، فضلا عن «تكفير» النظام لمجمل السياسات السابقة (الناصرية) على أيدى كتابه .. كل ذلك كان له دوره فى حفز الاغتراب الأيديولوچى.

غير أن مثل هذا الاغتراب الأيديولوچى يحتاج لتحقيق الفاعلية السياسية إلى وعاء نظرى ينسق دوافعه ويقيم بناءه الفكرى. وكان هذا هو دور الأيديولوچية القطبية. فقد تمحورت تلك الأيديولوچية حول التأكيد الدائم على انفصال الإسلام عن كل نظام قائم أو ممكن، وعن كل فكر سابق أو معاصر أو لاحق. وفى مواجهة ما قامت به الناصرية من امتصاص عديد من عناصر الفكر السياسى للإسلام السياسى السابق على انقلاب ١٩٥٢، بما فى ذلك الاعتزاز بتاريخ الإسلام وأبطاله، داخل الأيديولوچية المسماة القومية - الاشتراكية[2]، يعاد التأكيد على تفرد الإسلام، ليس بوصفه برنامجا اجتماعيا أو ثقافيا، وإنما بوصفه آلية سياسية تقوم على طاعة الله وتربط بينها وبين تكفير النظام. وهكذا أصبحت الحركة الإصلاحية فى الفكر الإسلامى التى دشنها الشيخ محمد عبده وساهم فيها سيد قطب فى مرحلة سابقة أخطر ما يواجه هذا الإسلام الراديكالى[3]. وتصبح خصوصية الإسلام هى شعار الحركة[4]، وتحصل كل أنواع الاغتراب على مشروعية نظرية متماسكة، ويتأسس رفض النظام والمجتمع فى صلب الدين.

ويلتقى هذا المنحى من التطور الفكرى مع الوضوح المتزايد لفشل التحديث

(١) مع أن توفير فرص العمل من واجبات كل نظم الحكم المعاصرة، إلا أن الطابع الشكلى لتوفير هذه الفرص، الذى ينحدر بها إلى وضع البطالة المقنعة، فضلا عن تخصيصها للإنتليجنسيا بالذات، إنما يجعلها فى الواقع نوعا من الرشوة السياسية أكثر منها سياسة إجتماعية - اقتصادية.

(٢) Choueiri, Y., Op. cit., p.70.

(٣) Ibid.,P.108. ومع ذلك فقد حرص سيد قطب على إنقاذ كتابه «العدالة» بإعادة صياغته على نحو يتمشى مع مفهوم الحاكمية، دون أن يزحزح كثيرا طابعه الاجتماعى.

(٤) Ibid., p. 69.

الذى تجربه الطبقة الحاكمة فى استيعاب التوترات الاجتماعية، على نحو يؤدى إلى تشجيع اتجاهات التقوقع والرفض المطلق للغرب والفكرة القائلة بأن كثيرا «من جوانب التحديث الذى يستلهم الأيديولوچية الفردية جزء من الميراث الاستعمارى»(١). ويزداد هذا الشعور حدة مع إجراء «التحديث المحتجز» - أى المبتور - على يد الدولة، التى تستخدم آلياتها فى الإجبار فى قسر الأفراد على التكيف مع واقعها المشوه الجديد، فتحول بذلك مشكلات التحديث الاجتماعى إلى مشكلات سياسية، يصبح مخرجها المنظور الوحيد من وجهة نظر الساخطين هو اللجوء إلى القوة(٢). فمن وجهة نظر الجماعات الهامشية فى الريف وعلى أطراف المدن، سوف يبدو برنامج الدولة القومية للتحديث أعنف أشكال الاستعمار على الإطلاق، وسوف تبدو لهذا السبب الأيديولوچية القومية كأداة للقهر الاجتماعى، تكرس الإدماج القسرى لكيانهم الاجتماعى فى الهامش البائس، ضحية التحديث المحتجز.

ومن وجهة نظر قطاع متزايد الاتساع من الإنتليجنسيا المصرية، سوف يبدو عجز النظام عن استيعاب مواهبها وقدراتها، ناتجا عن «كفر النظام» وانحرافه، وسوف تكون «نصف الرشوة» المثلة فى التعليم المجانى، دون احتياجات مقابلة فى سوق العمل ودون مستقبل، حافزا على مزيد من الغضب وليس على «نصف رضى» عن النظام. وسوف تبدو معاناة الجماهير من التحديث المحتجز واقعة متسقة مع العناء الخاص بالإنتليجنسيا، فترى نفسها بشكل أو بآخر قائدة لهذه الجماهير «المستضعفة»، حتى ولو كانت تحكم بكفر هذه الجماهير، وتنعزل عنها عمليا .. وفقا لنظرتها النخبوية المشلولة.



لقد أسفرت إعادة النظر الفقهية فى فكر سيد قطب، من خلال ما دار من جدل داخل السجون عن تبلور مدارس فقهية - سياسية متعددة، باشرت نشاطها خارج السجن من بعد. غير أن أهم نتائج هذا الجدل هو احتلال قضية

(١) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١٠٥.
(٢) Sivan, E., Op. cit., p. 129.

التكفير الموقع النظرى المحورى فى فكر الإسلام السياسى، ذلك أن **«نمط التكفير»** تترتب عليه مسائل سياسية وحركية مهمة، فهو يحدد الموقف من المجتمع القائم، وبناء عليه يحدد أسلوب الحركة داخله، وصولا إلى الأهداف التكتيكية .. على اعتبار أن الهدف النهائى المعلن يظل دائما بالنسبة لجميع الفرقاء هو قيام الدولة الإسلامية. فقبل سيد قطب افتقر الإخوان، الفصيل الوحيد للإسلام السياسى آنذاك، إلى منظور تكفيرى واضح تقام عليه خطة العمل السياسى .. وبعده، اضطر جميع الفرقاء بما فيهم الإخوان المسلمون إلى بلورة خطة عملهم فى مقولات نظرية واضحة، هى التى أسميها «نمط التكفير». وسوف يتابع البحث فى بقية هذا الفصل تفرع أنماط التكفير المختلفة باعتبارها استراتيجيات سياسية متمايزة، تحدد أشكال العمل السياسى.

ويمثل اتجاه شكرى مصطفى «نمط التكفير» الأكثر تطرفا فى تطوير أطروحات سيد قطب، يمكن أن يسمى **«نمط التكفير الاجتماعى الشامل»**. فمثله مثل الأخير، يتبنى شكرى مصطفى فكرة تكفير المجتمعات والنظم على حد سواء، وعلى امتداد العالم كله، ويجعل مهمة «جماعة المسلمين» - الجماعة التى يرأسها - رد الحاكمية لله فى الأرض كلها[1]. غير أنه يحكم على الافراد بالكفر إذا بلغهم «الإسلام الحق» عن طريق جماعته. ولكن هذا الإبلاغ للأفراد ليس مقصودا به إصدار الأحكام، وإنما يرتبط بتوسع الجماعة وخطط حركتها[2]. فإذا بلغت الدعوة الفرد ورفض الالتحاق بالتنظيم حكم بكفره: «بل لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره»، وإن كان الحكم بالكفر لا يترتب عليه حكم بالقتل طالما ظلت الجماعة فى مرحلة «الاستضعاف»[3]، غير أنه قد يرتب حكما بالتفريق بينه وبين زوجته إذا دخلت «جماعة المسلمين» وذلك بسبب «اختلاف العقيدة»[4].

ووفقا لهذا النمط من التكفير ينحصر الإسلام داخل **«جماعة المسلمين»**، على ذات نمط انحصاره فى أتباع الرسول فى العهد المكى، وتصبح جميع النزاعات والمعسكرات والاتجاهات فى العالم كله فى خندق واحد، بدءا من أهل السنة

---

(١) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، فى : رفعت سيد احمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٠٠.

(٣) نفس المصدر، ص ص ١٠٢ -٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٩٧.

الذين أسقط شكرى مصطفى مذهبهم[١]، ومرورا بـ «علماء السلطة» الذين يفتون «بمذهب الحاكم»[٢]، إلى سائر الاتجاهات السياسية والأيديولوجية فى العالم. ويصبح النزاع العربى - الإسرائيلى- أحد شعارات النظام الكبرى - قتالا «كسائر القتال الدائر الآن في الأرض بين البشر جميعا لدوافع أرضية بشرية بعيدة عن عبادة الله وإعلاء كلمته»[٣]، كما يسقط الانتماء الوطنى: «أنا لا أقبل أن يدخل اليهود فى بيتى كما لا أقبل أن تدخل مباحث أمن الدولة فى بيتى من الناحية العامة» .. وبناء عليه يتحدد موقف الجماعة فى حالة الحرب مع إسرائيل «حسب الضرر الواقع على الجماعة من كلا الطرفين»، علما بأن أقرب الحلول المطروحة هو «الفرار» بالجماعة إلى مكان آمن[٤]. ومعنى ذلك أن «الحرب العادلة» الوحيدة فى فكر «التكفير والهجرة» هى حرب الجماعة ضد أعدائها أيا كانوا، ذلك أنهم «أمة من دون الناس».

واتساقا مع ذلك، يرفض هذا النمط من التكفير الخطط الإصلاحية أيا كانت، على غرار السعى إلى احتلال « المراكز العظيمة»، أو ضم «ذوى المراكز الكبيرة لخدمة الإسلام»[٥]. وإذا كانت «جماعة المسلمين» تتابع الأوضاع القائمة، فليس ذلك بغرض إصلاحها، فليس «فى خطتنا مناقشة جزئيات تقوم فى أسس الدولة وسياستها وخطتها، وإنما خطتنا تقوم أصلا على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها ... (لتغييرها) من أساسها بكل ما فيها وقلبها رأسا على عقب» اتباعا للسنة الربانية التى تقوم على «الهدم من القاعدة»[٦].

وإذا كان شكرى مصطفى يوصى بقراءة كتب «الشيخ سيد قطب» «فيما يتصل ببداية الحركة الإسلامية»[٧]، فإن ذلك يتعلق بالأساس النظرى العام. أما خطة الحركة الفعلية فتختلف اختلافا كبيرا. فمع أن التنظيم يتبنى خطة الدعوة طويلة الأمد، ويختار الأعضاء بعناية، مرحبا بتمحيص «تسلط الكافرين»

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٥.
(٢) نفس المصدر، ص ٦٢.
(٣) نفس المصدر، ص ٩٨.
(٤) نفس المصدر، ص ص٩٨ - ١٠٠.
(٥) شكرى مصطفى، الخلافة (مخطوط)، فى : رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج٢: الثائرون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ص١٥٤ -٥.
(٦) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق، ص ٧٢.
(٧) نفس المصدر ، ص ٧.

لهم[1]، فإن خطته كما اتضح تقوم على تقليد حرفى للتجربة الإسلامية الأولى، بما فيها عملية هجرة فعلية. ومن جهة أخرى أكثر أهمية فإن هدف الجماعة، أى تصورها للدولة الإسلامية، معاد أشد العداء للحضارة الحديثة بمجملها، رافض لها من حيث المبدأ، بغير تفرقة بين «الإبداع المادى». و«الانحطاط الروحى»، على غير مثال سيد قطب. فمن وجهة نظر شكرى مصطفى، يستحيل التوفيق بين تلك المدنية المبهرة وبين عبادة الله: «يستحيل «التوفيق بين بذل العمر فى صنع هذه **المدنية الرائعة، والدنيا العريضة المزخرفة**، وبين عبادة الله»[2] فهذه المدنية الحديثة «ليست سوى صنم معبود أقامه المكر الشيطانى لصرف الأنظار عن عبادة الله»[3]. والعلم الحديث «فتنة»[4]. والحال أن الغرض من خلق الإنسان عند شكرى مصطفى هو العبادة بالمعنى الحرفى للكلمة، ومن ثم فإن «ذرة تعلم يقصد بها غير هذه الغاية هى ذرة خارجة عن العبودية، مضافة إلى التأله فى الأرض بغير الحق مبتدأة بداية الطغيان البشرى»[5]. ومن هنا، فإن الأمة الإسلامية القادمة ستكون «أمة أمية لا تكتب ولا تحسب»[6]، إلا بقدر الحاجة.

ذلك الرفض المطلق للحضارة الحديثة إنما تغذيه كما هو واضح مشاعر الحسد البالغ إزاء المدنية «الرائعة»، وبالأحرى إزاء من يتمتعون بها، وهى مشاعر تصل قوتها إلى حد التلذذ بفكرة دمار الحضارة: «يا لها من خطة رائعة .. أن يترك الله أعداءه ليبنوا ويؤسسوا ويشيدوا ويرتعوا ويعدوا وينفقوا (لاحظ الاستطراد)، ثم يأتيهم من حيث لم يحتسبوا ... فيدمر عليهم بما بنوه وبما شادوه.. وبقدر علو بنيانهم يكون دمارهم ... ياللحكمة الربانية .. والكيد المتين»[7].

ومن قلب هذه المشاعر الملتهبة، تتصاعد خيالات غريبة لتحديد خطة الحركة. فمما لا يتسق مع هذا التصور الرجعى للأمة الإسلامية المقبلة أن يحارب المسلمون

---

(١) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ص ١٢٥ -٦.
(٢) نفس المصدر، ص ١٢٠. (التشديد من عندى).
(٣) نفس المصدر، ص ١١٩.
(٤) نفس المصدر، ص ١٢٣.
(٥) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق، ص ٩٣.
(٦) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ١٢٣.
(٧) نفس المصدر، ص ١٢٥.

بالدبابة والطائرة والصاروخ، حيث أن من شأن ذلك أن يلوث «نقاءهم». ومن هنا يؤكد شكرى مصطفى «أن المسلمين لم يعرفوا ولن يعرفوا قتالا إلا بالصف والسيف والخيل والنبل»[1]. كيف؟ بتدمير الحضارة الحديثة أولا قبل إنشاء الدولة الإسلامية. كيف؟ ستقوم بذلك أكبر قوة في الأرض في عرف شكرى مصطفى، وهى «اليهود»[2]، حيث سيدبرون حربا ذرية مدمرة تنجو منها منطقة الشرق الأوسط وأوربا، لأنها المنطقة التى يريد اليهود حكمها[3]. بينما تتربص «جماعة المسلمين فى نجوة من الأرض تعبد الله وتنتظر»[4]، ثم يؤذن لهم فى «حمل السيف المنصور ... لتدمير البقية الباقية من معاقل الكفار»[5] .. (كذا)!!!

وقبل الهجرة، ستستطيع الجماعة أن تحيا وتنمو رغم قوة أعدائها عن طريق استغلال ما يتبقى من «ضوابط وخير» فى الجماعات الكافرة[6]، بل وبمساعدة اليهود، الذين ستبلغ بهم الرغبة فى التأله أن يوافقوا على قيام حركة، بل ودولة إسلامية، ليجربوا قوتهم عليها[7]!

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هذا النمط من التفكير الخيالى على غرابته الظاهرية لا يزيد عن كونه محض امتداد «منطقى» لفكرة إخضاع الواقع للنص، واعتماد القياس الفقهى مقياسا للواقع والتاريخ، وهى فكرة جوهرية لدى جميع فصائل الإسلام السياسى، بل ويمكن القول أنها موجودة بدرجات مختلفة لدى عديد من الأيديولوجيات المتداولة فى مصر، بما فى ذلك أكثرها ادعاء للعلمانية.

ومن هنا، كانت هذه التصورات المغرقة فى الخيال ذات قوة كافية، بحيث جمعت حولها آلاف الشباب، تخلوا بإراداتهم عن التعليم والوظيفة التى يوفرها المجتمع الحديث، ليعيشوا حياة بسيطة فى غرف وشقق مفروشة، عمادها الإخلاص المتبادل والانعزال العدائى عن المجتمع[8]، وجرى تمويل هذا النمط من الحياة بنمط

(١) نفس المصدر، ص ١٣١. (التشديد من عندى).
(٢) نفس المصدر، ص ١٤٦.
(٣) نفس المصدر، ص ١٤٤.
(٤) نفس المصدر، ص ص ١٢٨ -٩.
(٥) نفس المصدر، ص ١٢٦.
(٦) نفس المصدر، ص ١٢٧، ص ١٤٧.
(٧) نفس المصدر، ص ص ١٣٢ -٣.
(٨) جيلز كيبل، الفرعون والنبى، التطرف الدينى فى مصر، ترجمة أحمد خضر، ط١، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨، ص ص ١٠٢ -٣. أيضا: ص ٩٧.

آخر مختلف تماما: بتكليف بعض الأعضاء بالعمل فى الدول النفطية وتحويل العائد للجماعة[1]. وإذا كان سكوت الحكومة عن نشاط هذه الجماعة، اعتقادا منها بعدم خطورتها سياسيا، كان عاملا مشجعا لنموها[2]، فلا شك أن هذا العامل غير كاف لتفسير ظاهرة بهذه الضخامة: آلاف من الشبان والفتيات. وقد يكون للظروف الاقتصادية الخانقة فى زمن الانفتاح دور فى جاذبية الجماعة، التى وفرت لأعضائها رغم كل شئ مسكنا وزواجا[3]. غير أن هذا التفسير مغرق فى التبسيط ..فمثل هذا التمرد المطلق على المدنية الحديثة والرضا بأبسط أساليب الحياة يتطلب قدرا من هائلا من السخط والشعور بالغربة، بحيث تهون التضحية بالأهل والتعليم والوظيفة، يتطلب إيمانا بخلاص حقيقى للبشرية من أزمة اجتماعية - أيديولوجية عميقة ومزمنة.

ولم تكن جماعة شكرى مصطفى وحدها هى التى مارست هذا النمط من الحياة، فثمة جماعات عديدة، عاش بعضها على السرقة، وبعضها على تبرعات وأعمال هامشية فى المدن، غير أن جماعة شكرى مصطفى تميزت بالمواجهة الحادة التى خاضتها مع النظام حين قامت بخطف وقتل الشيخ محمد الذهبى وزير الأوقاف الأسبق فى يوليو ١٩٧٧. وقد فسر أعضاء الجماعة قرار الخطف بأنه رد فعل لإلقاء القبض على بعض أعضاء التنظيم دون تقديمهم للمحاكمة، وفسروا قرار القتل بأنه اضطرارى بسبب عدم استجابة الحكومة لمطالبهم[4]. غير أن هذا التفسير ذاته إنما يشير إلى مدى صعوبة ضبط النفس والالتزام بالخط النظرى فى وجه الضغوط المتزايدة للمجتمع الخارجى على الجماعة، وما تولده من إحساس بالكره والرغبة فى التحدى. كما يشير الحدث ذاته إلى أن التقسيم إلى مراحل يمكن انتهاكه من جانب الدولة والمجتمع حين يقرران التصدى لممارسات الجماعة وهى ماتزال فى «مرحلتها المكية».



(١) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) جيلز كيبل، المرجع السابق، ص ١٠٢. وقد أشار شكرى مصطفى إلى أن نظام الزواج القائم فى المجتمع «نظام معقد لا يمكن الشباب حقا من الزواج فى الوقت المناسب»: أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، المصدر السابق، ص ٩٧.

(٤) Ibrahim, S.E., Op. cit., pp. 441 -2.

وسوف يؤدى الفشل المدوى «لجماعة المسلمين» إلى الإسراع بنمو تيار راديكالى آخر، يتجنب كلا من الرفض الكامل للحضارة الحديثة، وما يرتبه من عدمية سياسية، ويتبنى خطة سياسية «واقعية» للاستيلاء على السلطة .. ذلك هو تيار «الجهاد» الذى يتبنى «نمطا للتكفير» ينصب على الدولة بشكل أساسى وعلى المجتمع ككيان معنوى، ويبرئ الأفراد.

وأول التجليات الملموسة لهذا التيار، هو التنظيم الذى قادة صالح سرية الموظف الفلسطينى بجامعة الدول العربية، والذى عرف **بتنظيم «الفنية العسكرية»** لقيامه فى أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية بغرض استخدام أسلحتها فى الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى، حيث كان قادة النظام مجتمعين، للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة[١].

ومع أن صالح سرية فى كتيبه «رسالة الإيمان» قد أوصى بتفسيرى «ابن كثير» و«سيد قطب» للقرآن بوصفهما خير التفاسير[٢]، فقد تبنى نمطا متميزا من التكفير يمكن تسميته **«بنمط التكفير السياسى الحصارى»**، حيث أنه يهدف أولا وأخيرا إلى نزع الشرعية عن الحكم القائم، وتحويل الولاء عنه. وعلى ذلك فالحكم «القائم اليوم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لا شك فى هذا» والمجتمعات «فى هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»[٣]. غير أن هذا المجتمع كتجمع من الأفراد، يعتبر أساسا ضحية للنظام السياسى، عاجز عن التخلص منه، يتطلب قيادة إسلامية مخلصة لتقوده[٤]، أما الأفراد فينحصر الكفر بينهم فى الموالين للنظام السياسى والرافضين للحكم الإسلامى: فالكافر هو كل من «آمن أن هذه الحكومات على حق والإسلام على باطل، أو أنه (الإسلام) ينبغى أن يقتصر على قضايا العبادة، أو كان لامباليا سواء جاء الإسلام أو لم يأت، أو كان ناقما على هذه الحكومات لكنه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الإسلام. ويكون مؤمنا من هؤلاء من آمن بأن الإسلام هو الحق وأن هذه الحكومات كافرة ويعمل على تغييرها، سواء سرا أو علنا»[٥]. وبصفة خاصة، فإن رجال الدولة مدانين

(١) Ibid.,p. 425.؛ رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ص ١١٠ -١.

(٢) فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح: الرافضون، ص ٣٦. راجع أيضا: Ibid., p.435.

(٣) صالح سرية، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٤) Ibid., p. 431.

(٥) صالح سرية، المصدر السابق، ص ٤١.

بالكفر بقدر ارتباطهم بالتشريعات غير الإسلامية تشريعا لها أو تنفيذا أو قضاء بها، وكذلك كل فرد من أفراد الشعب يرضى بها قلبيا[١]. وبهذا يصل الجانب السياسى فى الفكر القطبى إلى منتهاه العملى، مقابل التضحية بتكفير المجتمع وعاداته وتقاليده وأفكاره غير السياسية المباشرة.

واتساقا مع هذا المنطق فى التكفير فإن خطة إقامة الدولة الإسلامية هى هنا خطة سياسية بحتة، تقوم على الاستيلاء على السلطة بأية طريقة كانت، وتبرير ذلك بأن «دارالإسلام عند الفقهاء هى الدار التي تكون فيها كلمة الله هى العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين»[٢]. ويجوز استخدام كل الوسائل لتحقيق هذا الهدف، بدءا من المشاركة فى الانتخابات البرلمانية والوزارة من جانب حزب إسلامى صريح الهوية إلى التغلغل فى مناصب الدولة، لاستغلال النفوذ لصالح الجماعة المسلمة[٣]، وصولا إلى التخطيط لانقلاب عسكرى على نمط انقلاب القذافى فى ليبيا أو على غرار حادث «الفنية العسكرية». ويبدو أن هذه الخطة الأخيرة كانت أثيرة عند التنظيم، ومن هنا اهتمامه بتجنيد شباب من طلبة الفنية العسكرية، ومحاولة تجنيد عناصر من الجيش، فضلا عن وضع خرائط للأماكن الاستراتيچية ورصد تحركات العناصر القيادية فى الدولة بشكل مسبق[٤].

وهكذا، فقد قاد إعفاء المجتمع من تهمة الجاهلية فى الواقع إلى التخلى عن نمط الدعوة الذى كان يتبناه سيد قطب. والواقع أن صالح سرية يرفض صراحة «البدء بالدعوة وكأن العالم لم يعرف الإسلام قبل ذلك»، ويعتبره «خطأ» فكريا وحركيا[٥]. غير أن هذه الخطة تظل تستند من الناحية الأيديولوچية إلى منظومة الحاكمية والجاهلية والعصبة المؤمنة، مع درجة من التخفيف من مدى شمول الجاهلية.



(١) نفس المصدر، ص ٤٤.
(٢) نفس المصدر، ص ٤٢.
(٣) نفس المصدر، ص ص ٤١
(٤) Ibid., p. 442.
(٥) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص٦٦.

أما **تنظيم الجهاد** بفروعه، الذى نجح فى اغتيال الرئيس السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١، فلايكاد يتميز فى «نمط التكفير» عن نمط صالح سرية اللهم إلا فى حدود مسألة واحدة مهمة هى تكفير مؤسسات المجتمع على اختلافها. فللمرة الأولى - وعلى يد عبود الزمر- يصبح لتكفير المجتمع معنى ملموسا، هو تكفيره «كنظام للحياة والتشريع وكقوانين ومؤسسات سياسية وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها». ومن ثم يشترط فى عضو تنظيم الجهاد ألا يكون منضما لأى من هذه الهيئات[١]. وبناء على ذلك فقد رفض كل أشكال العمل من داخل النظام التى سبق وأباحها صالح سرية - بشروط - فلا مجال للتقدم لعضوية المجالس التشريعية أو السعى للحصول على مناصب مهمة[٢]. ويصبح خيار الكفاح الدعائى المسلح خيارا وحيدا.

والواقع أن تصورات صالح سرية قد أخذ عليها، حتى من داخل تنظيمه ذاته، «سياسيتها» المفرطة، إلى حد إهمال شأن الدعوة الإسلامية بشمولها لكل جوانب الحياة، خصوصا وأنه كان فى أحد مراحل حياته عضوا فى «حزب التحرير الإسلامى»، الذى كان حزبا إسلاميا راديكاليا، ولكنه «أقل أصولية»، وهذا ما سعى تنظيم «الجهاد» المصرى لتلافيه فيما بعد.

وبالإضافة إلى ذلك يطرح التنظيم مجدداً مسألة كفر النظام القائم والحكام[٣]، ويرفض فكر التكفير والهجرة[٤]، والأشكال السلمية للعمل الإسلامى، مثل النداءات بتطبيق الشريعة، أو الممارسات الحزبية أو الدعاوى القانونية أو المسيرات السلمية[٥]، أو جعل الدعوة بمختلف أشكالها طريقا وحيدا للعمل يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة من الإسلاميين .. فالدولة الإسلامية ستقيمها القلة المؤمنة بواسطة الجهاد المسلح[٦]، الموجه ضد الحكومة المحلية، لا

---

(١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ١١٤.

(٢) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ص ص١٣٣ -٥.

(٣) نفس المصدر، ص ص ١٢٩ -٣٠.

(٤) نفس المصدر، ص ص١٣٤ -٥؛ عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة د.ت.، ص ص١٠٣ -٤.

(٥) عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى، فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ص ص ١١٠ -١.

(٦) محمد عبد السلام فرج، المصدر السابق، ص ص ١٣٣ -٥.

ضد الاستعمار، حيث أن الأخير يدين بوجوده لمواقف الحكومة المحلية، كما أن القتال ضد الاستعمار لا يجوز عنده إلا تحت قيادة مسلمة وراية مسلمة[١].

وقد طرحت استراتيجيتان للجهاد المسلح داخل التنظيم، الأولى ترمى إلى القيام بانقلاب عسكرى، بواسطة عناصر تجند داخل صفوف الجيش، والثانية ترمى إلى حفز ثورة شعبية على نمط الثورة الإيرانية[٢]، وتوجه الدعوة إلى «شعبنا المسلم» للانتفاض فى لحظة حاسمة[٣]، يحددها التنظيم. وفى هذا الإطار يرفض عبود الزمر - صاحب استراتيجية الثورة الشعبية - كل الحلول الجزئية التى ترمى إلى التدرج فى تطبيق الشريعة، «أو تطبيق الحدود فقط»[٤]، كما يرفض «التطبيق المشوه للشريعة على غرار الذى حدث فى السودان» فى عهد نميرى[٥].

وقد مارس التنظيم عمله فى عهد تميز باضطراب كبير فى السياستين الداخلية والخارجية للحكم، الأمر الذى أتاح له تحديد مبررات كثيرة لرفض النظام، تتجاوز المآخذ الأخلاقية من قبيل الربا والتبرج والخمور، فيأخذ التنظيم على الحكم القائم «موالاة اليهود والنصارى» و«توقيع معاهدات الاستسلام الدائم»[٦]، والموقف المعادى للثورة الإيرانية[٧]، والفساد السياسى، والسخرية من رموز الحركة الإسلامية[٨]، وجر البلاد إلى التبعية للولايات المتحدة[٩]، والتفاوت الاجتماعى الصارخ فى ظل سياسة الانفتاح[١٠]، وصولا إلى نقد النظام العالمى برمته، باعتباره قائما على استعباد «خمس سكان العالم» لبقية البشر[١١].

ومع ذلك، يفتقر التنظيم إلى أى تصور واضح عن طبيعة النظام

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٦.

(٢) نعمة الله جنينة، المرجع السابق، ص ص ١٢١ -٢؛ رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ص ١١٤ -٥.

(٣) عبود الزمر، المصدر السابق، ص ١١١. ومثال ذلك محاولة الانقلاب فى أسيوط فى أكتوبر ١٩٨١، والتى كان من المفترض أن تؤدى إلى ثورة شعبية.

(٤) نفس المصدر، ص ١١٩.

(٥) نفس المصدر، ص ص١١٧ -٨.

(٦) عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٧) نعمة الله جنينة، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٨) نفس المرجع، ص ص٩٦ -٧.

(٩) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ص ١٩٥.

(١٠) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ١١٤.

(١١) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامى، فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ص ١٧٤.

الاقتصادى - الاجتماعى المنشود[١]. والبديل السياسى الذى يقدمه هو «إعادة الخلافة[٢]، على النمط التقليدى الوارد فى كتب «السياسة الشرعية»، بما فى ذلك السماح «بإمارة المتغلب»[٣]. ومثله مثل تنظيم صالح سرية[٤]، لا مجال للديمقراطية فى النظام المقبل، فمبدأ حكم الشعب يعتبر فى حد ذاته اعتداء على سلطان الله[٥]، والحريات المسموح بها تظل محكومة «بالحلال والحرام والواجب»، وتعدد الأحزاب مرفوض، حيث أنه لا يوجد فى المجتمع المسلم إلا حزبان: «حزب الله المأمور بإقامته وحزب الشيطان وقيامه ممنوع»، أما المسيحيون فعليهم الاستعداد للهبوط إلى مستوى الذميين[٦]. وينتهى الأمر إلى نوع من حكم الفقهاء، حيث أن صياغة الأحكام وفقا للشريعة تتطلب جهودهم، وإن كان ينظر إلى هذه الصياغة على أنها محض استنباط «لحكم الله» وليس تشريعا[٧].



وإذا كانت العلاقة بين فكر سيد قطب وفكر الإسلام الراديكالى بشعبتيه واضحة، يعترف بها قادة التنظيمات أنفسهم، فالأمر يختلف بالنسبة **للإخوان المسلمين**. ومع ذلك فقد أجبرهم الفكر القطبى بتفسيراته المتعددة على إعادة صياغة فكرهم على نحو يسمح بمواجهة هذه التفسيرات، وتحديد «نمط تكفيرهم» الخاص الذى يميزهم.

والواقع أن موقف الإخوان من فكر سيد قطب قد تعرض لتقلبات عديدة، حتى انتهى بهم الأمر حاليا إلى رفضه والتنصل منه. وكانت البداية فى عهد الهضيبى، الذى أرسل إلى سجن الواحات حين تفجر الخلاف فى أوائل الستينات مؤكدا أن تفسير سيد قطب للقرآن هو الحق الذى لا يسع أى مسلم أن يقول بغيره، ولكنه رأى أن «إبداء هذا الرأى بالصورة القوية البارزة التى يقول بها سيد قطب

(١) نعمة الله جنينة، المرجع السابق، ص ص ١٢٢ -٣.
(٢) الجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، ص ص١٦٨ -٩.
(٣) نفس المصدر، ص ١٧٥. وإمارة المتغلب هى إمارة من يحوز السلطة بالقوة العسكرية وحدها.
(٤) صالح سرية، رسالة الإيمان، المصدر السابق، ص ص ٣٩ -٤٠.
(٥) عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١٤٧.
(٦) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، المصدر السابق، ص ص ١٨٨ -٩.
(٧) الجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، ص ١٧٤.

لا يجمل سياسة»، وصرح للإخوان بالاطلاع على كتبه، دون إثارة خلاف[١]. كذلك فقد وافق الهضيبى على طبع «معالم فى الطريق» رغم اعتراض فريد عبد الخالق[٢]، وأكد لسيد قطب موافقته على ما ورد فى الكتاب[٣]، كما قرأ مخطوط سيد قطب «خيوط خطة» وأطلع عليه ابنه اسماعيل الهضيبى فوصل عن طريقه إلى قيادة تنظيم ١٩٦٥[٤]. ومن كل ذلك نخلص إلى أن الهضيبى كان فى البداية مؤيدا لفكر سيد قطب، ومن أنصار تكفير النظام.

وإذا كان صحيحا ما شهدت به زينب الغزالى من أن المرشد قد رفض «تكفير أهل القبلة»[٥] ،فإن ذلك لا ينطوى بالضرورة على رفض فكر سيد قطب، الذى يحتمل عدة تأويلات كما مر بنا، كما أن المرشد كان مقتنعا فى قرارة نفسه بأن «عبد الناصر كافر»[٦].

وبالنسبة للموقف من تنظيم ١٩٦٥، باعتباره التطبيق العملى لفكر سيد قطب، فقد وافق المرشد العام لسيد على تدريس «الشريعة الإسلامية بمقتضى كتابه معالم فى الطريق»[٧]، ووعده بكف فريد عبد الخالق عن التشهير به بسبب «الدروس»[٨]. والواقع أن المرشد العام لم يكن ممانعا أصلا فى قيام أشكال تنظيمية غير عنيفة للإخوان، فسمح لعبد الفتاح اسماعيل «بتجميع خفيف بقصد الدراسة» ثم أمر بإيقاف نشاطه حين بلغته خطورته[٩]. كما أذن لعبد الفتاح الشريف فى عمل أسر «فى حدود قرار الحل»[١٠]!

---

(١) ق ٦٥ ،م.ا.ن. حسن الهضيبى، ص ١٥؛ م.ا.ن. عزمى بكر محمود شافع، ص ٢٣ ، ص ٨.

(٢) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وقد ذكر لى أن المرشد كان مقتنعا فى هذه الفترة بكفر عبد الناصر، وبأن الإخوان المسلمين هم «جماعة المسلمين ». راجع أيضا: ق ٦٥ ، م.ا.ن. حسن الهضيبى، ص ص ٣٦ -٧؛ زنيب الغزالى، أيام من حياتى، ط٦، دار الشروق ١٩٨٢ ، ص ٣٨؛ ق ٦٥ ، م.ا.ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٧.

(٣) ق ٦٥ ، م.ا.ن. حسن الهضيبى، ص ص ١٥ -٦.

(٤) نفس المصدر، ص ص١٦ - ٧. راجع أيضا ص ص ٢٤٧ - ٨ من هذا الفصل.

(٥) ق ٦٥ ،م.ا.ن. زينب الغزالى، ص ص٦٢ -٣.

(٦) راجع الهامش رقم (٢) من هذه الصفحة .

(٧) ق ٦٥ ،م.ا.ن. حسن الهضيبى، ص ٢٢. و يدعى الهضيبى فى التحقيقات أن دروسا تلقى بمقتضى كتاب «المعالم» يمكن ألا تكون لها علاقة بالسياسة!! نفس المصدر، ص ٣٣.

(٨) نفس المصدر، ص ١٩.

(٩) ق٦٥ ،م.ا.ن. اسماعيل حسن الهضيبى، ص٥.

(١٠) ق ٦٥ ، م.ا.ن. حسن الهضيبى، ص٨.

غير أن موقف الهضيبى اختلف اختلافا كبيرا حين واجه فكر التكفير فى المعتقلات، وتعرف على أبعاده ودخل فى مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير فى مزرعة ليمان طره، وطلب من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم، وبعد الاطلاع عليه، أرسل خطابا جاء فيه: «ما كنت أعلم أن صاحب الظلال قد غير فى مفهوم الجماعة»[١]، وكتب مستعينا بابنه مأمون الهضيبى ومصطفى مشهور وآخرين[٢]، ردا فقهيا، جرى تعديله بعد معرفة ردود الفعل فى السجون[٣]، وهو الذى طبع فيما بعد بعنوان **«دعاة لا قضاة»** والذى يعتبر حتى الآن الإطار النظرى لفكر الإخوان السياسى، الذى يحدد **«نمط تكفيرهم»**.

ويقوم «نمط التكفير» الإخوانى، كما صاغه الهضيبى على استبعاد ضمنى للدولة والمجتمع، ككيانات معنوية، من قضية التكفير، ثم تقسيم تكفير الأفراد إلى نوعين: كفر أصغر وهو المعصية وكفر أكبر وهو الخروج عن الإسلام، لينتهى الأمر - على نحو ما سنرى - إلى حصار أيديولوچى للمجتمع والدولة والأفراد على حد سواء، أو ما يمكن أن يسمى **«نمط التكفير الحصارى الأيديولوچى»**.

والواقع أن الرفض الكامل لمفهوم الحاكمية من شأنه تجريد الإسلام السياسى عموما من مبرر وجوده الفقهى، ومن هنا يؤكد الهضيبى على أنه يقبل معان محدودة لمفهوم الحاكمية، منها: «لزوم الرد عند التنازع فى الحكم أو فى أمر من الأمور إلى شريعة الله دون غيرها»[٤]، وهو تأكيد للاعتقاد بأن الشريعة تحوى إجابة محدودة لكل سؤال مطروح فى العالم، وهو أساس نظرى ضرورى ضرورة مطلقة لكل دعوة إلى مطلق الإسلام. ومن بين هذه المعانى المقبولة للحاكمية، وما يترتب عليها من تكفير: «إن من جهر مختارا بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التى بلغته ... فهو كافر مشرك»[٥]. ومعنى الجاهلية غير الشاملة فى هذا النص أنه لايجوز لأحد أن يعترض على منع البشر من التشريع - بأوسع معنى للكلمة- لأنفسهم، وبصفة خاصة، ليس له أن يجهر بمثل هذا الاعتقاد، وإلا حكم

(١) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٢٥١ -٢.

(٢) ابراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ١٣٨؛ أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص٢٥٣.

(٣) أحمد عبد المجيد، نفس المصدر والصفحة.

(٤) حسن اسماعيل الهضيبى، دعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د.ت.، ص ١٠٧.

(٥) نفس المصدر، ص ١٠٨.

على نفسه بالكفر من وجه النظر الإخوانية ويصبح، وفقا للفقه السنى، مستباح المال والدم.

غير أن الإخوان لا ينوون تنفيذ الأحكام قطعا .. ومبرر ذلك «أن الجماعة منذ نشأتها التزمت أصلا لا محل للخروج عليه وهو ألا تتعرض للأشخاص بحكم، وإنما الجماعة تعلن الأحكام الشرعية على الناس ... تاركة لكل مستمع أن يضع نفسه فى الموضع الذى هو أعلم بنفسه أنه ينطبق عليه ... **إننا دعاة لا قضاة**»[1]. وهكذا يجرى حصار الأفراد وتهديدهم ضمنيا بحيث لا يمكنهم أن يعبروا عن اعتقاد مخالف للإسلام السياسى وإلا «**حكموا على أنفسهم**» بالكفر.

أما بالنسبة للمجتمع والدولة فإن الأمر يصبح مائعا تماما: فالحكم «بغير ما أنزل الله قد يكون كفرا ينقل عن الملة، وقد تكون معصية كبيرة أو صغيرة ... أو حتى مجرد خطأ فى الاجتهاد» وذلك وفقا لضمير الحاكم وقوله[2]. وبالنسبة للمجتمع فإن «القول بأن المجتمع جاهلى يدل على أن فيه خروجا ظاهرا على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبة على حال أفراده وأنظمته. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معين أو المجموع كله حد الردة أو الكفر أم لا، يتعين الرجوع إلى أحكام الشريعة»[3]- دون أية إشارة إلى معيار محدد، أو إلى الكيفية التى سيجرى بها الحكم بالنسبة للمجموع كله أو «الدولة» ككيان معنوى. وبعبارة أخرى، يتجنب هذا المانيفستو الإخوانى تماما تحديد ما إذا كان المجتمع بوضعه الحالى دار إسلام أم دار حرب إكتفاء بالإحالة الغامضة إلى «أحكام الشريعة». وفيما بعد سوف يتطوع أحد كتاب الإخوان - فى معرض نقد سيد قطب - فيصف «المجتمع الذى نعيش فيه الآن» بأنه «مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية»[4]، دون أن يرتب على ذلك أية نتيجة .. فالمهم هو تجنب الحكم المحدد فى مثل هذه المسألة.

وإذا كان الإخوان «دعاة لا قضاه»، فهم ليسوا دعاة لمكارم الأخلاق وإنما للحكومة الإسلامية، ذلك أن «إقامة الامام فرض من فروض الكفاية ... وكل فرد

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٢. (التشديد من عندى).

(٢) نفس المصدر، ص ٨٤.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٢٤٠ -١، ص ٥٣.

(٤) الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوى، «ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قطب»، ع٣٦٢، س٨.

آثم مادام ذلك الفرض لا يتحقق»[1]. وإذا كان الإثم يلحق بغير العاملين على قيام الحكومة الإسلامية فإن «المستحل عدم قيام الحكومة الإسلامية بعد علمه بالنصوص القاطعة الدلالة على وجوبها ... كافر مشرك بلا خلاف»[2]، وتغلق دائرة التكفير حول رافضى الإسلام السياسى. وإذا كانت إعادة الخلافة أمر «يحتاج إلى كثير من التمهيدات التى لابد منها»[3]، أى يخضع رفع شعارها لتقديرات القيادة للموقف السياسى، فإن الأمر يصبح من الخطورة بمكان على المعارضين حين رفعه، حيث سيصبح الصراع على السلطة فى ذروته. أما بعد وصول الإخوان إلى الحكم فسوف يصبحون قضاة بالإضافة إلى كونهم دعاة، وتتحول الأحكام المتوقفة بالكفر إلى أحكام نافذة جارية، تلحق بطوائف واتجاهات مختلفة مثل الشيوعيين والعلمانيين والبهائيين - الذين يكتفى أحد دعاة الإخوان بتكفيرهم عموما، وليس كأفراد، حيث أن تكفيرهم كأفراد يتطلب سؤالهم ومناقشتهم لتبين ما إذا كانوا حقا كذلك[4]، على غرار محاكم التفتيش.

وإذ يكتفى «نمط التكفير» الإخوانى بالحد الأدنى لحفظ سلاح التكفير بيد الإسلام السياسى، كعلامة تميزه، فإنه يصبح مرغما على إفساح المجال لكل اتجاه آخر داخل الإسلام السياسى، وإخراجه خارج مجال التكفير. فعندهم يجوز للمسلم أن ينضم إلى الجماعة التى يعتقد أنها تحقق معنى الإسلام، «وإن كان اعتقاده هذا ليس حجة على غيره»[5]، كما يباح للأفراد الاختلاف حول معنى «البيعة والجماعة والإمامة الحقة»، مجتهدين أو مسترشدين بأقوال الفقهاء[6]، ومن ثم فإن جماعة الإخوان «مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق» - بألف لام التعريف -[7]، فإنها تسمح بتعدد الاتجاهات داخل الإسلام السياسى، وهو المبدأ الذى سيصل منطقيا عند فريد عبد الخالق إلى القول بجواز تعدد الأحزاب فى الدولة الإسلامية، شريطة ألا يسمح بتكوين أحزاب تخالف أصول الشريعة ومبادئها[8].

---

(١) حسن اسماعيل الهضيبى، المصدر السابق، ص ص ١٨٣ -٤.
(٢) نفس المصدر، ص ١٩٩، ص ٢٤٣.
(٣) نفس المصدر، ص ص ١٨٣ -٤.
(٤) يوسف القرضاوى، ظاهرة الغلو فى التكفير، ص ص٢٠ -١.
(٥) حسن اسماعيل الهضيبى، المصدر السابق، ص ص٢٤٧ -٨.
(٦) نفس المصدر، ص ١٤٦.
(٧) نفس المصدر، ص ص ٢٤٧ -٨.
(٨) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٨٢.

وهكذا يحافظ الإخوان على وضعهم، باعتبارهم التنظيم الأم للإسلام السياسى، فيتمسكون من المبادئ بالحد الأدنى، ومن التكفير بالحد الضرورى لقيام فكر الإسلام السياسى، ومطلبه باحتكار الحكم، وتتسع عباءتهم من حيث المبدأ للاتجاهات المخالفة داخل التيار. ولكنهم يتخلون عمليا عن استخدام السلاح وتنتهى قصة النظام الخاص، ويتوقف التذبذب بين السلاح والدعوة، ويتحدد موقفهم من قضية العروبة والإسلام على نحو ازدواجى الطابع. أما المشكلة الجوهرية فى فكرهم، وهى الخاصة بتحديد مفهوم الدولة والسلطة، فقد استقر الوضع على تحولهم إلى «جماعة ضغط سياسى» إن جاز التعبير، والوصول للسلطة من خلال ما قد يتاح من فرص، والانتظار طويل النفس حتى تتاح تلك الفرصة المأمولة. غير أن حجم التوتر ينخفض داخل فكرهم، مع التخلى عن طريق العنف، وعن فكرة وضع الاستيلاء على السلطة كهدف مباشر، وتأجيله إلى أجل غير مسمى.

ولما كان «نمط التكفير» عند الإخوان لا يتعرض للدولة أو المجتمع ككل بشىء، ولا يحدد موقفا، فإنه من الناحية العملية يسمح بمختلف أشكال العمل السياسى من حيث المبدأ. وهكذا، وبعد خروجهم من المعتقلات فى بداية عهد السادات بعد أن تعهدوا بعدم استخدام العنف مقابل السماح لهم «بنشر الدعوة»[١]، فقد نشطوا فى كل مجالات العمل العام، ثم قبلوا بمبدأ التعدد الحزبى وخاضوا الانتخابات النيابية عامى ١٩٨٤ و١٩٨٧[٢]. واعترفوا للدستور المصرى بالشرعية والاتفاق مع قواعد الإسلام[٣]. ورغم أن الجماعة ظلت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية «فورا» تطبيقا كاملا[٤]، فقد تكيفت مع الظروف القائمة عمليا، حتى أجلت هدف إقامة الدولة الإسلامية إلى أجل غير محدد[٥]، وقبلت من حيث المبدأ التفاوض مع اسرائيل، رغم رفضها لاتفاقيتى كامب ديفيد[٦]. واتسم موقف مرشدها العام التلمسانى تجاه الولايات المتحدة بالاعتدال[٧]. ونشط الإخوان

---

(١) المصور، ١٨ يونيه ١٩٩٣، على عشماوى، «أنا والإخوان والنظام الخاص»، الحلقة الحادية عشرة، ع٣٥٨٤.

(٢) نعمة الله جنينة، المرجع السابق، ص ١٦ (من تقديم سعد الدين ابراهيم).

(٣) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٤) حديث عمر التلمسانى مع شركة A.B.C. الأمريكية للإذاعة عام ١٩٨٦ فى: رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٥) على لسان المرشد العام الحالى حامد أبو النصر: Rubin, B., Op. Cit., pp. 39 -40.

(٦) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ٩٩.

(٧) نفس المرجع، ص ١٠٠.

فى تطوير علاقاتهم الخليجية التى ترجع إلى الخمسينات، واستثمروا ثرواتهم الشخصية فى شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية، كان لجميعها دورها فى اتساع نفوذ الجماعة وجذب الشباب[1]. أما شعارات العدالة الاجتماعية التى تبنتها الجماعة فى أوائل الخمسينات وشارك فى صياغة أفكارها سيد قطب فقد تخلى عنها الإخوان فى زمن الانفتاح مع اندماجهم المتزايد اقتصاديا وسياسيا داخل النظام واتساع علاقاتهم الخليجية[2].

ومع هذه التحولات، وربما بسببها، ابتعد الشباب الأكثر سخطا بسبب الفقر أو بسبب روح النقاء الثورى - البيوريتانى عن خط الإخوان ليتجهوا إلى تيارات الإسلام الراديكالى[3]، ويهاجموا الإخوان هجوما حادا وصل إلى درجة الاعتداء على المرشد العام التلمسانى فى أسيوط[4]. وبالمقابل حرص الإخوان على التبرؤ من نشاطات الجماعات الراديكالية ودافعوا عن خطة إصلاح النظام والضغط عليه على صفحات «الدعوة»[5]. وفى ذات الوقت سعوا للاستفادة من حركة تلك الجماعات، مطالبين بمدى أوسع من الحركة[6]، متجنبين فى ذات الوقت إغضاب المتشددين بالتأكيد على أنهم معذورون، وأن فساد النظام هو المسئول[7]، فأخذوا من طرفى الغنيمة بنصيب.



وفى ظل هذه التحولات تغير موقف الإخوان إزاء سيد قطب ذاته وفكره. ففى البداية، حرص الإخوان على الفصل بين فكر سيد قطب وفكر التكفير والهجرة، وحرص كتاب «دعاة لا قضاة» على إغفال نقد سيد قطب، اكتفاء بنقد المودودى، ونشر محمد قطب رسالة أكد فيها أن سيد قطب هو صاحب شعار «دعاة لا قضاة» ونسب إليه القول بأن «مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس ولكن مهمتنا

---

(١) نعمة الله جنينة، المرجع السابق، ص ١٧ (من تقديم سعد الدين ابراهيم)؛ Ibid., p.30.

(٢) الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥، خليل على بدر، «نقد الصحوة الدينية».

(٣) زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق، ص ٩، ص ص ١٣٤ -٥.

(٤) روز اليوسف، ٢٨ يوليو ١٩٨٦، عادل حمودة، «الخروج من الكهف»، ع٣٠٢٣. وقد عبر التلمسانى عن مرارته إزاء هذه السلوكيات: ذكريات لا مذكرات، ص ١٧٧.

(٥) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ١٠٠ -١.

(٦) ابراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ص ١٣٩ -١٤٠؛ سالم على البهنساوى، المصدر السابق، ص ص ١٤٠ -٢.

(٧) يوسف القروضاوى، المصدر السابق، ص ص ١٧ -٨.

تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله، لأن الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقى وهو التحاكم إلى شريعة الله»[1]، ويؤكد كل من صلاح شادى عضو مكتب الإرشاد[2]، وعمر التلمسانى المرشد العام السابق[3]، هذا المعنى. ويصدر كتاب يحلل بإسهاب الفارق بين فكر سيد قطب وفكر المكفرين فى السجون[4]، ويحاول التخفيف من راديكالية فكر سيد قطب حتى يصل إلى القول بأن «سيد قطب لم يقل بكفر المشاركة فى الانتخابات»[5].

غير أنه قطعا لم يقل بجوازها .. وفى النهاية مهما كان ذكاء المرء لابد وأن تفشل محاولة تصوير فكر سيد قطب على أنه متفق مع فكر إخوان السبعينات، فالمزاج الراديكالى الواضح، والرفض الصريح لأساليب المهادنة أمور جلية .. والموقف من المجتمع والدولة سلبى بجلاء. وبالإضافة الى ذلك، فإنه بعد عام ١٩٧٧، أصبح المنافس الرئيسى للإخوان داخل تيار الإسلام السياسى هو تنظيم الجهاد، الذى يستبعد منذ البدء تكفير الأفراد، ويتبنى بصددهم موقفا قريبا من الناحية العملية من موقف الإخوان، بل وربما لا يكفر الإخوان أنفسهم. ومن ثم يصبح الفيصل هو الموقف من تكفير النظام والمجتمع. لهذين السببين - فى تقديرى - يصبح التنصل من فكر سيد قطب من جانب الإخوان ضروريا. ذلك أن محاولة الاجتزاء السابقة من فكره، لا تصبح كافية لتحقيق التمايز عن الجهاد. فمهما قيل فى موقف سيد قطب الملتبس إزاء تكفير الأفراد، فإن موقفه من تكفير الدولة والمجتمع واضح وضوحا بينا، لا مجال لتخطيه وتأويله على نحو يسمح بتحقيق تمايز عن «الجهاد»، مكافئ للتمايز الذى حققه التأويل السابق عن «التكفير والهجرة».

وبحلول عام ١٩٨٤، يخاطب فريد عبد الخالق كل من يوسف القرضاوى

---

(١) نشرت فى مجلة المجتمع الكويتية، ع ٢٧١ الصادر فى ٢١ أكتوبر ١٩٧٥. نقلا عن: سالم البهنساوى، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ص ص ٨٩ - ٩١.

(٢) الشهيدان، حسن البنا وسيد قطب، ص ص ٧٤ -٥.

(٣) ذكريات لا مذكرات، ص ٢٨؛ ابراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ص ١٣٨ -٩.

(٤) سالم على البهنساوى، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ص ١٣٨ -٤، ص ص ١٢٤ -٦، ص ص ٢٨٨ -٩٠، ص ص٢١١ -٢. وفى هذه الصفحات يؤكد المؤلف أن سيد قطب لم يكفر غير المهاجرين إلى التجمع الحركى الإسلامى، ولم يحكم على الناس بالكفر لمجرد أن الحاكم حكمهم بغير ما أنزل الله، وأنه لم يقسم الأحكام إلى مكى ومدنى، عدا أحكام تنظيم الحركة الإسلامية والجهاد. وهى كلها مقولات صحيحة إلى حد كبير ولكنها جزئية إذ تتجاهل تكفير سيد قطب الصريح للدولة والمجتمع.

(٥) نفس المصدر، ص ص ٢٥٤ -٧.

(٦) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

ويوسف العظم فى ضرورة إبراز الفارق بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان[٦]، ويشهد عام ١٩٨٦ تدفق كتابات إخوانية تقيم الحدود الفاصلة بينهما، فيكتب فهمى هويدى مؤكدا أن سيد قطب قد كفّر المجتمع تكفيرا صريحا، إذا كان لم يكفر الافراد[٢]، ويرفض أفكار سيد قطب عن استعلاء المسلمين وإدانه نزعة القومية العربية، ويربط بين فكر قطب وفكر الجهاد[٣]. ويكتب فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد مشيرا إلى حداثة عهد سيد قطب «بالاتصال بالإخوان ... (بحيث) لم تتح له - فى رأيه - فرصة الدراسة الوافية لفكر حسن البنا ... ودخلها (الجماعة) وهو ذو فكر مستقل ناضج ... له رؤيته الخاصة ... وله فكره الخاص ومنهجه الخاص للعمل الإسلامى، وهو ما تمثل فى حركة أو تنظيم ١٩٦٥»[٣]، الذى يتبرأ منه باسم الإخوان[٤].

ثم يتصدى القرضاوى، باعتباره فقيها، لأفكار سيد قطب، فيلمح إلى ضعف حصيلة سيد قطب من علم الفقه[٥]، ليدافع عن ضرورة إفتاء الناس المسلمين فى شئون معاملاتهم فى ظل النظام القائم، وشرح مفهوم الحاكمية بدلا من تكفيرهم بسبب جهلهم له، ويدخل ضمن ذلك عرض النظام الإسلامى للحياة عرضا جذابا، والدفاع عنه[٦]، وراح يؤكد - من جانب آخر- أن كثيرا من المشكلات والمسائل الجديدة التى تتطلب الفتوى «ليست وليدة المجتمع الجاهلى، بل وليدة التطور الاجتماعى... فهى مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلاميا أو جاهليا»[٧].. معبرا بذلك الفهم عن درجة اندماج فكر وممارسات الإخوان الكبيرة داخل إطار النظام.

والحال أن سيد قطب لم يمنع الفتوى[٨]، وإنما طالب - على نحو ما رأينا -

(١) الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٦، فهمى هويدى، «بدعة الجاهلية الجديدة».
(٢) الأهرام، ١٩ أغسطس ١٩٨٦، فهمى هويدى، «لا الإسلام ضد النواميس ولا المسلمون ضد البشر».
(٣) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ص ١٠٩ -١٠.
(٤) نفس المصدر، ص ص ١١٣ -٥.
(٥) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوى، «الشهيد سيد قطب و مشكلات الحياة المعاصرة»، س ٨، ع٣٦٤. مع ملاحظة أن يوسف القرضاوى يكسب عيشه فى بلاد الخليج.
(٦) الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوى، «ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قطب»، س٨، ع٣٦٢. ويبدو من تسلسل هذا الهجوم أن عمر التلمسانى كان يفرض حظرا على الهجوم على سيد قطب، وانتهى هذا الحظر بوفاته.
(٧) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوى، «الشهيد سيد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة»، س٨، ع ٣٦٤.
(٨) محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه فى الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت د.ت.، ص ص ١٨١ -٢. حيث يشير إلى الهجوم على سيد قطب لمهاجمته الفقه فى دعوته إلى «فقه الحركة».

بقصر مهمة الفقه فى المرحلة الحالية على التنظير لعملية إنشاء العصبة المؤمنة، فالدولة الإسلامية. كما أنه لم يمنع القيام بالدعوة، ولكنه جعلها تدور حول تكفير النظام وضرورة مفاصلة المجتمع، كما توجه بها إلى العناصر الراغبة فى إقامة «حكم إسلامى نقى» إن جاز التعبير، أيا كانت التضحيات . كذلك فإن سيد قطب لم ينف إمكان وجود مشكلات فقهية ناتجة عن التقدم واختلاف العصر، ولكنه وضع الأولوية لإقناع الأفراد بالخضوع المطلق المسبق لحكم الله، تاركا الاستجابة لمشكلات التقدم إلى عهد ما بعد قيام الدولة الإسلامية.

وهكذا اضطر الإخوان المسلمون، للمرة الأولى، تحت تأثير سيد قطب وما تفرع عن فكره من مدارس إلى صياغة «نمط التكفير» الخاص بهم وتفصيله على مقاس أهدافهم .. فكانت أول نظرية «سياسية» فى تاريخ الإخوان.



وقبل هذا وبعده، يظل سيد قطب المفكر الأكثر بروزا وتأثيرا فى مجمل تاريخ الإسلام السياسى فى العصر الحديث، لا فى مصر وحدها، ولكن فى العالم العربى كله. إن أثر سيد قطب لا ينحصر فى محض وضع الأسس العريضة لنظرية التكفير، باعتبارها الأساس النظرى للإسلام السياسى - طالما ظل نشاطه قائما على الدعوة إلى مطلق الإسلام، وليس إلى برنامج محدد - وإنما يمتد أثره إلى مجمل الأساس الفكرى لتيار الإسلام السياسى، وتظل إسهاماته الأساسية فيما يمكن أن يسمى «فلسفة الإسلام»، القائمة على الرؤية النخبوية الرومانتيكية كما عرضناها، معينا لا ينضب، يتقاسمه جميع فرقاء هذا التيار فى غذائهم الفكرى وتشكيل مشاعرهم ورؤاهم، وتوجيه دعايتهم الفكرية .. غير أن ذلك الإسهام الأساسى، الذى كان حصاد تاريخ فكرى متقلب، وأسلوب أدبى راق، وشعور حساس، يعد بحد ذاته قضية أخرى مهمة .. أما قضية الفكر السياسى بحصر المعنى التى واليناها فى هذا الكتاب .. فقد آن لعرضها أن ينتهى.





خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تقدم رؤية موضوعية لحياة سيد قطب بمختلف مراحلها، كما حاولت أن تقدم رؤية جامعة لأفكاره السياسية فى إطار الأوضاع والأفكار السياسية التى عاصرها، وتحليلها على أساس منهج يعتمد إلى حد كبير على الديالكتيك الهيجلى، كما حاولت أن تبين جذور الفكر القطبى فى مجمل تطور سيد قطب الفكرى، فضلا عن دراسة أثره على مجمل تيار الإسلام السياسى فى مصر حتى بداية الثمانينات.

وتتمثل الفكرة الأساسية التى حاول هذا الكتاب أن يبرهن على صحتها، سواء من خلال دراسة تطور سيد قطب الروحى والفكرى، أو بنية أفكاره الأخيرة (مرحلة المعالم)، فى وجود ترابط قوى بين نزعة رومانتيكية لاعقلانية وأخرى نخبوية سلطوية، واندماجهما معا فى بنية الأيديولوچية القطبية. وقد أوضحت الدراسة مراحل تكوين هذا المركب الأيديولوچى بالنسبة لسيد قطب، والعوامل التى دفعت قطاعات من الإنتليجنسيا المصرية لتبنيه، كما أوضحت كيفية انشقاق الفكر القطبى إلى فرع انعزالى وآخر كفاحى، ينطلق كلاهما من الرؤية القطبية التى قدمت نقدا حادا للحضارة المعاصرة، وقدمت رؤية تطهرية أخلاقية كبديل.

وبالنسبة لسيد قطب فإن الروح الرومانتيكية، على نحو ما عرّفناها فى مقدمة الكتاب، قد مرت بثلاث مراحل أساسية، تمثلت المرحلة الأولى فى الرومانتيكية الأدبية، حيث تبنى سيد قطب أفكار المدرسة الرومانتيكية فى الأدب ولكن على نحو خاص، جرى فيه التأكيد على قدسية وتفرد ذات الشاعر وعالمه، ومُنح دورا رائدا فى مسيرة البشرية، يفوق دور المفكرين والفلاسفة فى فهم العالم والإحساس به والتأثير فيه على حد سواء، بكل ما ينطوى عليه ذلك الموقف من إعلاء للمشاعر فوق العقل وللنوازع الذاتية فوق الحقيقة الموضوعية، بل وجرى التأكيد على أن «الحقيقة» التى يعبر عنها الشاعر، انطلاقا من «صدقه مع نفسه»، أصدق وأعمق من كل حقيقة عقلية. وقيل فى تفسير ذلك أن الشاعر إنما يأخذ من نبع الحياة مباشرة بوسائل حدسية تتعلق بشفافية الروح. لا بيقظة العقل .. والأكثر من ذلك أن سيد قطب، متأثرا بالعقاد، أدمج العلم الحديث ومكتشفاته ضمن المصادر الأصلية للشعر والنقد الأدبى على حد سواء، فصار الشعر مستوعبا

للعقل الحديث.

وإذا كانت مثل هذه الأوهام حول الدور الطليعي للشاعر ممكنة في عالم الثلاثينات المستقر بعد الحرب العالمية الأولى، فقد ووجهت بتحد كبير في الأربعينات، حين اشتعلت الحرب العالمية الثانية، وظهرت الأفكار الاشتراكية في مصر منذ أواخر الثلاثينات مرة أخرى، وتفاقمت حدة المشاكل الاجتماعية. ذلك كله فضلا عن نضج سيد قطب النسبي، وتخليه عن النزعة العقلية العقادية، وسعيه إلى تبني نزعة روحية صرفة، فضلا عن فشله في إحراز مكانة أدبية تناسب طموحه في العظمة النابع من تربيته ومن الروح الرومانتيكية على حد سواء.

وبصفه عامة، أصبح سيد قطب مدفوعا لكسر قوقعة ذات الشاعر المغلقة والتواصل مع العالم بطريقة أخرى، وهكذا خرجت الروح الرومانتيكية من رحمها الأدبي تسعى إلى فرض صورتها على العالم من حولها، في ذات الوقت الذي كانت تسعى فيه لاستكشافه. تلك كانت لحظة الميلاد الثاني لسيد قطب، الذي اندفع يبحث في العالم عن نقاء أولي فطري لم «تلوثه» التجربة أو العقل. وفي هذا الإطار كان تحوله شبه الصوفي، الذي تعامل مع العالم على أنه نوع من روح أو وحدة كبرى. وسعى للتوحد به عن طريق الشعور، وحاول تلمس مثل هذا التوحد في أشعار طاغور. وهو تحول يمكن أن يسمى: **التموضع الصوفي للرومانتيكية.**

غير أن سيد قطب، وقد أدرك أن العالم أوسع من الشعر والأدب بإطلاق، حاول أن يموضع روحه الرومانتيكية في فعل اجتماعي - سياسي واسع النطاق، ومن هنا كان سعيه للتوصل إلى «فكرة كبيرة» يمكنها أن تحقق «الأحلام والمثل والمبادئ في واقع الحياة»، فكان من الطبيعي أن تتجه كتاباته الأدبية نحو الأفول، وتبدأ - بالمقابل - كتاباته الاجتماعية ثم السياسية في احتلال الصدارة، في المدة الانتقالية بين عامي ١٩٤٣و ١٩٤٨.

وكان الهاجس الأساسي الذي سيطر على كتاباته الاجتماعية والسياسية حتى عام ١٩٥٣ تقريبا، هومشروع للنهضة الوطنية، الذي تبلور منذ البداية حول شعار رومانتيكي فاقع، هو «فلنؤمن بأنفسنا»، بكل ما يعنيه من وجود ذات قومية متفردة الخصائص، وتعليق الآمال على تمثل الأفراد لهذه الذات العليا ورفعها إلى مصاف الغاية الحقيقية لوجودهم، بل وتحميلها رسالة عالمية لهداية العالم، بما في ذلك الغرب صاحب الحضارة السائدة .. وذلك كله قبل أن يدخل مرحلته الإسلامية.

ففى البداية كان المحتوى القيمى لهذه الذات هو «الروح الشرقية» المحافظة[1]، وبصفة خاصة فيما يتعلق بأخلاق الجنس والأسرة وتربية المرأة، فى إطار رؤيته للشرق كحامل لحضارة وصفها «بالروحية» ووضعها منذ البداية فى مواجهة الحضارة الأوربية التى وصفها «بالمادية». ومع تحوله التدريجى للإسلام، صبت جميع هذه الميول الصوفية والمحافظة ونزعة الإصلاح الاجتماعى فى برنامج إسلامى، من المفترض أنه القادر وحده على تحقيق الآمال القومية، بل وأنه المحتوى الحقيقى لتلك الروح القومية وعلة تفردها.

وعلى صعيد الإصلاح الاجتماعى، ظهرت الروح الرومانتيكية النخبوية فى صياغة برنامج طوبوى سياسيا، يقوم على إحياء روح الأمة، ورفع مستوى معيشة الفقراء، وإدخال شكل من عدالة التوزيع يتيح رفع مستوى معيشة «الشعب» ضمن تصور عام حول وجود توافق ممكن بين مصالح جميع الطبقات. وعلى الرغم من تشديد سيد قطب على أهمية العلم والتخطيط والدراسة لمواجهة المشكلات الاجتماعية، فقد اتسمت فكرته بنظرة ميكانيكية إلى المجتمع، كجسم غفل أو خام منعدم الإرادة، فى الوقت الذى أضفى فيه على الدولة - كجهاز - سمات مثالية، جعلت منها الإرادة المحركة والعقل المخطط، والمعبر الأوحد عن «الصالح العام»، الذى يعلو على كل المصالح الطبقية.

ومع تحوله إلى فكرة «العدالة الاجتماعية فى الاسلام»، أصبحت المهمة هى الإطاحة بالدولة القائمة لصالح دولة إسلامية طوبوية تعلو بدورها على المصالح الاجتماعية. غير أن هذا التحول قد اقتضى، بدلا من «تغيير العقلية الاجتماعية»، وضع برنامج لإعادة تربية الإنتليجنسيا المصرية فكريا على أفكاره الإسلامية وحدها، لتكون بمثابة النخبة البديلة القادرة على تحقيق مشروعه الطوبوى.

وهكذا مثلت هذه المرحلة، التى يمكن أن تسمى **الرومانتيكية الوطنية**، تموضعا للروح الرومانتيكية الأدبية السابقة فى العالم الحى، كما مثلت فى ذات الوقت نفيا لها. ومن هنا فقد تقلص دور الأدب فى تلك المرحلة ليصبح مجرد خادم أو تابع، وظيفته الإسهام فى احياء الروح الوطنية - الإسلامية، الداعية إلى العدالة الاجتماعية المجردة .. ومن هنا كانت دعوته لإنشاء أدب إسلامى يستوحى هذه الروح الوطنية المحافظة.

---

(١) راجع صفحات ١٠٢ -١٠٤.

وعلى مدى هذه المرحلة، بمختلف تطوراتها، تأكدت الذات الرومانتيكية الوطنية بالعداء للغرب، ومن هنا ترجمة الدعوة الوطنية إلى شعار «الحقد المقدس» على الغرب، بل والمتأثرين به من المصريين، وإلى برنامج «للتطهير الثقافى» الشامل الذى لا يستبقى من الغرب إلا أدواته الناجحة المباشرة، وهى التقدم العلمى والتكنولوچى.

غير أن هذه الرومانتيكية الوطنية اصطدمت بحدودها الموضوعية، بفشلها فى سحب البساط ببرنامج «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»، من تحت أقدام الحركة «الشيوعية» المصرية، وبعجزها عن توحيد القوى السياسية المناوئة للنظام، وأخيرا بفشلها فى اجتذاب الضباط الأحرار وتحويلهم إلى أداة لتحقيق انفراد الإخوان بالسلطة، وتمكين سيد قطب من السيطرة على التعليم، وبالتالى الفشل فى تحقيق «التطهير الثقافى». وكان من جراء هذا كله أن تخلى سيد قطب عن المظهر الشعبوى لأفكاره، الذى كان يدعى تمثل روح الشعب، مع وضوح تخلى الجماهير عن دعم برنامجه، الأمر الذى أسفر فى النهاية عن هزيمة ١٩٥٤ أمام الضباط وبدء مرحلة السجن الطويلة.

وهكذا تخلى مرحلة الرومانتيكية الوطنية الساحة لمرحلة **الرومانتيكية النخبوية الأصولية**، كما تمثلت فى أيديولوچية «العصبة المؤمنة»، التى وحدت بشكل مطلق بين الفكر والحزب والأمة تحت مظلة إلهية شاملة، وأدمجت الدين بالسياسة إدماجا تاما. ونادت صراحة بحكم الصفوة المؤمنة عن طريق مفاصلة المجتمع القائم، بهدف تطبيق الرؤية الإسلامية القطبية بمحض قوة الدولة المستندة إلى النقاء العقيدى للصفوة، وذلك تمهيدا لحكم العالم كله، والإطاحة بمختلف الحضارات والخصوصيات القومية.

لقد مثلت هذه المرحلة ذروة تطور الروح الرومانتيكية عند سيد قطب، وفيها حقق توازنه النفسى، واكتمل إحساسه بعظمته الشخصية، بعد أن حدد موقعه كمفكر للمهمشين من أصحاب النزعة المحافظة، الراغبين فى تحقيق العظمة الشخصية والجماعية عن طريق الاستيلاء على السلطة وفرض رؤيتهم الخاصة للعالم فرضا، باسم الله والقرآن.



وقد حاولت الدراسة أن تربط بين هذا النوع من الأيديولوچية النخبوية وبين ظروف أزمة الإنتليجنسيا المصرية ووضعها داخل المجتمع المصرى الحديث، وفقدان قطاعات منها للتوازن النفسى والاجتماعى فى ظل نمط التحديث غير المتكافئ والمركب السائد إلى حد تهديد اسس حياتها «الأرضية»، الأمر الذى دفعها لرفض الواقع من حيث المبدأ، وجعلها تميل إلى طرح الصراعات الاجتماعية الواقعية فى صورة صراعات سماوية مجردة، فى طرح دوجمائى وحيد الجانب يتميز بالتمحور الكامل حول قضية الهوية الإسلامية.

وبالنسبة لهذه القطاعات من الإنتليجنسيا وأتباعها والمستفيدين من صعودها، اكتسبت حياة سيد قطب نوعا من القدسية مواكبا لتقديس أفكاره، التى اعتبرت حقائق مطلقة باعتبارها من وجهه نظرهم تمثل تفسيرا أمينا مطابقا لتعاليم الإله ذاته، ومن الطبيعى - نتنبأ سلفا - أن ترفض هذه القطاعات كل محاولة لتقديم تفسير علمى لحياة سيد قطب وتطوره، فضلا عن دراسة أفكاره دراسة تاريخية. ذلك أن التاريخ فى عصرنا قد أصبح ذلك العلم الذى يحول كل ما هو مطلق وإرادى وحر إلى نسبى ومشروط وضرورى، الأمر الذى يتناقض بوضوح مع جو الأسطورة ومشاعرها الفياضة التى أحاطت بكل من شخص سيد قطب وأفكاره. بل أن من شأن التناول التاريخى لأفكاره بالذات أن ينزع عنها الطابع التعاليمى المقدس بدرجة أو بأخرى، لمجرد طرحها ومناقشتها على أنها ظاهرة إنسانية تاريخية لها حدودها وتفسيراتها فى الزمان والمكان، فضلا عن كشف بنيتها الداخلية ومنطقها السياسى والاجتماعى الكامن وراء «منطقها» الفقهى.

وعلى ذلك .. فنحن واعون تماما بأن التناول التاريخى للظاهرة الأيديولوچية القطبية ليس بريئا من الاهتمامات - فضلا عن الآثار - الأيديولوچية .. بل نبادر فنؤكد بوضوح وصراحة أن للعلوم الإنسانية، خصوصا فى بلادنا، رسالة أيديولوچية تتمثل فى تحرير الإنسان من دوجما العقائد المغلقة بإخضاعها للمناقشة الفكرية وأنسنتها، فضلا عن تحرير الإنسان من أفعال الإيمان غير العقلانية، ومن الاندفاع إلى هاوية التعصب الأعمى النابع من الرغبة فى الفناء فى مبدأ أو شخص أو اتجاه، أيا كان، يفرض نفسه باعتباره اختزالا كاملا وشاملا ونهائيا للحقيقة، بل والعالم أجمع، ويتطلب من الفرد خضوعا غير مشروط لعوالم اصطناعية مجدبة، بل ويقدم هذا الخضوع على أنه أكمل أشكال تحقق إنسانية الإنسان، ان لم يكن الشكل الوحيد لهذا التحقق.

وفى مواجهة هذه الأيديولوچيات اللاعقلانية المغلقة، ليس العلم بحاجة - باعتباره بحد ذاته قوة تحريرية كبرى - سوى لأن يكون .. مجرد أن يكون، ويمارس فعاليته التحليلية - التركيبية النقدية. ليس العلم بحاجة إلى تشويه خصومه ورافضيه، بل أن من شأن مثل هذه التوجه أن يشوهه هو نفسه[1]، ويحوله إلى صورة مقلوبة لنقاده اللاعقلانيين. ومن هنا فإن مواجهة فكر سيد قطب علميا تتطلب، أول ما تتطلب، احترام فكره واحترام تجربته الشخصية التى أدت به إلى تشييد هذه البنية اللاعقلانية المغلقة، وفهم مجريات تطوره الروحى والفكرى، باعتبارها جميعا ظواهر موضوعية لها أساسها فى العصر وتياراته وظروفه الاجتماعية والسياسية، وهى أسس يتعين فهمها بدلا من تصوير الأفكار القطبية على أنها شذوذ غير مفهوم عن نواميس صنمية مقدسة للعقل المجرد. ولذلك لم يعتمد نقدنا لهذا الفكر على سقطاته أو تناقضاته العارضة، بل سعى للكشف عن البنية الأساسية الضرورية لهذا الفكر ونقاط قوته، بل وميزاته التى مكنته من الانتصار على عقل التنوير المجرد، الذى فقد إلى حد كبير حدس الواقع واستنام إلى صيغ جاهزة موروثة، بل وإلى السلطات القائمة.

إن الحرية تكمن كما يقول هيجل فى إدراك الضرورة، ومن هنا فالحرية الحقيقية يقودها العقل، العقل حين يستطيع أن يستوعب نقيضه، ويستحوذ بعمق نفاذه فى بنية الواقع على مشاعر الناس ووجداناتهم، لاعقلهم فقط.



تلك هى المنطلقات الأساسية التى وجهت هذه الدراسة .. أما ما تبقى من الخاتمة، فسوف نخصصه لإلقاء مزيد من الضوء على ظاهرة الأصولية الإسلامية

---

(١) نشر جزء من هذه الدراسة فى مجلة القاهرة، عدد نوفمبر ١٩٩٤. وقامت هيئة التحرير بمنحه عنوان: «سيد قطب .. معالم فى طريق القتل». وبالطبع فإن الأيديولوجية القطبية أكبر وأوسع وأهم من عمليات القتل الفردية، وحتى من الأعمال الإرهابية عموما. وفى اعتقادى أن هذا النمط من مواجهة الأصولية الاسلامية فكريا، هش لأنه يركز على ما يمكن أن يسمى «فضائح» الأصولية، التى لا تشكل فى الحقيقة سوى جزء ثانوى من نشاطها وخطورتها، ويهمل ماهو محورى وأساسى ونقطة قوة فى الظاهرة الأصولية، وهو بنية فكرها وأساسها الاجتماعى.

الراديكالية، باعتبارها الحصاد النهائى لحياة سيد قطب وتطوره الفكرى والنفسى.

وفى اعتقادنا أن البحث عن الأسس العميقة لهذه الظاهرة، واتساعها فى مصر، إنما ينبغى أن ينطلق من رؤية عالمية، ترى فيها واحدة من حركات الرفض الأصولى المتمرد على المجتمع الحديث الرازح تحت سيطرة الرأسمالية العالمية. فأشكال التفاوت بين الأمم، والتطور المتفاوت والمركب داخل كل أمه - خصوصا البلدان المتخلفة - وما تخلقه من توترات اجتماعية بالغة، وما تثيره من مشاعر عميقة بالظلم القومى والطبقى والاغتراب القيمى لدى قطاعات مهمة من المجتمع، تشكل جميعا الخلفية الأساسية لهذه الانبعاثات الأصولية، خصوصا فى ظل الركود المزمن الذى تمر به الرأسمالية العالمية، وتيبسها إلى حد العجز عن المبادرة بطرح أية قيمة عظمى تكون هدفا لحركة المجتمع الإنسانى فى عصرنا .. وهو الأمر الذى أحس به سيد قطب وعبر عنه بصياغات مختلفة، وإن كانت تدور أساسا حول البعد الأخلاقى للأزمة، من منظور محافظ.

وبالنسبة للأصولية الإسلامية الراديكالية فإن الرفض الذى تؤكد عليه للدولة القومية - رغم انطلاقه هو ذاته من شعور بالظلم القومى - لا يجد أساسه فحسب فى محاولة استنساخ الفكر الاستعمارى الأوربى - على نحو ماأشرنا - وإنما أيضا فى الدور التابع الذى لعبته الدولة القومية فى بلدان العالم الإسلامى، والعالم الثالث عموما، وارتباطها الوثيق بالنظام الرأسمالى العالمى السابق وصفه، وما مارسته من تشديد لمعدلات الاستغلال باسم النهضة القومية، فضلا عن عجزها عن استيعاب نتائج التحديث المبتور، المتمثل فى تهميش قطاعات متسعة من السكان، وبصفه خاصة قطاعات من الإنتليجنسيا والطبقة الوسطى عموما.

وإذا كان الخطاب الإسلامى الأصولى الراديكالى يركز على رفض القيم الأخلاقية الحديثة، ويندد بصفة خاصة بالعقل، فينبغى أن نفهم أن هذا التركيز وذلك الرفض إنما يرتبطان - على نحو ما ألمح برهان غليون - باستخدام هذه القيم، ومنطلقات العقل المجرد، فى تبرير وضع الدولة القومية وسياساتها التنموية التى تؤدى إلى تهميش قطاعات واسعة من السكان ومن الإنتليجنسيا خصوصا، وتبرير ورفع مستوى الحواجز الطبقية، خصوصا أمام إمكانيات الحراك الاجتماعى للطبقة الوسطى ذات الأصول الريفية. ذلك كله فضلا عن الطبيعة المثالية الطوبوية للمشروع الأصولى الراديكالى الذى يشدد على الاختلافات الروحية ويحاكم الأمور من زاوية مبادئ أخلاقية يطرحها على أنها مطلقة.

ويكمن مغزى هذا التركيز فى أن المشروع الأصولى الراديكالى إنما يقوم على الرد على هذا الاحتقار وذاك التهميش باحتقار «وتهميش» مضادين. فيستبعد بهذه الحواجز «الإلهية» المطلقة التى يخلقها كل ما يخالف فكره خارج نطاق الحقيقة، بل والحق فى الوجود، معيدا - بصورة مقلوبة - استنساخ مجمل الفكر الاستعمارى الحديث، فى طبعته الفاشية خصوصا، وإن كان مجردا من البعد القومى، وهكذا يطرح رد الفعل الأصولى نفسه باعتباره الحامل الوحيد للرسالة التى يمكنها وحدها إصلاح العالم أجمع على أسس أخلاقية محضة. ويمنح نفسه، بموجب ذلك، حق احتكار المشروعية وإقامة سلطة كلية الجبروت تضبط الفعل الاجتماعى فى كل مجال وتفرض قيما تطهرية محافظة، وتخفض مستوى التطلعات، وتشغل البشرية بقضية واحدة مقدسة تشغلهم عن كل قضية أخرى، هى نوع من الوسواس القهرى يدور حول مدى طاعة الله فى كل صغيرة وكبيرة، وتلزمهم بهذه الطاعة إلزاما بالقوة، فتجعلهم يعيشون حياة قانونية اصطناعية، بل وتدعى أن مصادرة حق البشر فى رفض هذه السلطة والتمرد عليها هو الضمان الأكبر لسعادتهم، أى نجاتهم من جحيم العالم المعاصر.

وإذا كانت الأصولية الإسلامية بحكم منطقها الفقهى لابد وأن تخضع للنص الأصلى الذى تستمد من الارتباط به ادعاءها باحتكار المشروعية، وإذا كان هذا الخضوع للنص يمكن أن يصل أحيانا إلى أبعاد خيالية من التعامى عن الواقع، على نحو ما رأينا فى أطروحات شكرى مصطفى مثلا، أو فى الكلام الكثير المتداول حول سلوكيات السلف فى كل مجال ممكن باعتبارها مثلا يحتذى الآن، فلا يجوز أن يضللنا هذا التعامى عن الجذور الحقيقية للأصولية فى الواقع المعاصر، وقضاياه ومشكلاته، بل وأيديولوجياته. إن هذا التعامى عن الواقع لا يجد جذوره فى الحقيقة فى أفكار ابن تيمية أو فى تصورات ما حول حكومة الرسول - وأن كان يجد فيها تبريره - وإنما يجدها فى الحصار الذى يفرضه نمط التطور الحالى حول آمال وطموحات قطاعات واسعة من البشر، إلى حد تهديد حياتهم ذاتها.

وإذا كانت الأصولية الجديدة تمثل من أحد جوانبها رد فعل على مدرسة التجديد الاسلامى - الشيخ محمد عبده مثلا - فإنها ليست ردة أو عودة إلى الأصولية البسيطة للقرن التاسع عشر التى كان قوامها التمسك الحرفى بالحواشى والشروح والتراث، بل أنها فى الواقع تتضمن هذا التجديد الإسلامى على نحو ما أوضح فضل الرحمن، ولا يتضمن فى الواقع رفضا للانتفاع البراجماتى بالحضارة

الأوربية، رغم أنه ينطلق من عداء واضح لها.

ومع ذلك، ومن جهة أخرى، فلا شك أن الأصولية الجديدة، إذ تنطلق من موقف انعزالى سلطوى نخبوى رومانتيكى على نحو ما أوضحنا، إنما تصطدم اصطداما عنيفا بالقيم الإيجابية الكبرى للحضارة الحديثة، المتمثلة فى قيم الثورة الفرنسية العظمى: **الحرية والإخاء والمساواة**، والتى مازالت فى طور التحقق. ذلك أن الأصولية لا تكتفى بتبنى قيم خاصة، وإنما هى ترفض أن يحصل غيرها من الاتجاهات على الحق ذاته. ومع ذلك، فلا يجوز أن تخفى هذه النزعة السلطوية المدمرة قيمة التمرد السائدة فى أوساط الحركة الأصولية الراديكالية، المتمثلة فى التحرر من كثير من القيم السائدة واختيار ومحاولة ممارسة نمط مختلف للحياة .. بل أن هذه القيمة هى التى تفسر قدرة الأصولية على اجتذاب هؤلاء الشباب ونزعهم من نمط الحياة التقليدى فى بيئاتهم ليعيشوا هذا النمط الهامشى المختلف للحياة، على غرار مجتمعات الهيبز فى الغرب. إن الفتاة التى تهجر مسكن أهلها وترتبط بشاب على أساس ممارسة هذا النوع من الحياة، وتتخلى بإرادتها عن كل مظاهر الأنوثة، وتحضر اجتماعات «الأخوات»، وتشارك فى «الدعوة»، ليست بالتأكيد من نساء الحريم العثمانى ولا فاقدة الشخصية.

ومع ذلك، فهذه الفتاة ذاتها تحمل، فى تمردها العنيف هذا، قيما تؤول، إذا ما قدر لها التطبيق على نطاق واسع، إلى إقامة ما يشبه مجتمع الحريم، إن لم يكن هو بعينه. وبصفة عامة فهناك تناقض أصلى بين الأهداف الأصولية النهائية التى تتمثل فى إقامة مجتمع مراتبى ساكن محافظ والمنطق السلطوى المتمثل فى فكرة الحاكمية، وبين دينامية التمرد التى تقود الحركة. وكلاهما فى الحقيقة جانب جوهرى لحركة الأصولية الراديكالية الإسلامية.



وإذا كان نقدنا للحركة الأصولية الإسلامية قد انصب على نزعتها السلطوية النخبوية الرومانتيكية، فلا يجوز أن يحجب هذا النقد عنّا أن هذه النزعة متغلغلة فى واقعنا العربى بصفة عامة، بل وفى بنية الفكر العربى عموما. وعلى صعيد المواقف المباشرة، ليست التبريرات التى سيقت لتأييد انقلاب الجزائر الأخير سوى قمة جبل الجليد العائم، ومن هنا كان التأييد على استحياء تمسكا بمظهر

الديمقراطية. ومن جهة أخرى فإن المنطلق السائد في مواجهة فكر الأصولية الراديكالية الإسلامية هو نوع من منطق أصولي مضاد، ملئ بالاتهامات الأخلاقية ودعوى «الانحراف» الفكرى عن «التفسير الصحيح»، بما فى ذلك التأكيد المتواصل على احتكار «العلماء» لحق تقديم «التفسير الصحيح» للعقيدة.

ومع ذلك، فالمنطق النخبوى السلطوى الرومانتيكى أعمق تغلغلا من مجرد هذه المواقف المباشرة، فنظرة سريعة إلى تاريخ طرح القضية الشهيرة: الأصالة والمعاصرة، أو قضية الهوية، سوف تكشف عن تغلغل المنطق ذاته بطريقة أكثر استخفاء. ذلك أن النقاش السائد الممتد لا يهدف إلى فهم منطق التراث ولا منطق الحضارة الأوربية، ولا يعنى بدراسة المجرى الفعلى للتفاعل بينهما، وإنما دار ويدور حول هدف واحد: التوصل إلى توليفة أو تركيبة مناسبة، يُنظر إليها على أنها مناسبة لتحقيق هدف مقدر سلفا، هو النهضة القومية. ومن هنا فقد دار النقاش حول سؤال افتراضى، هو ماذا نأخذ وماذا ندع من الحضارة الأوربية، وماذا نستبقى من تراثنا؟ كما لو كنا أحرارا فى أن نأخذ وندع منهما كما نريد، وكما لو كنا معلقين فى فراغ عالمى واجتماعى وتاريخى .. والأهم من ذلك، كما لو كان من الممكن تسيير المجتمع وفق صيغة معدة فى الذهن سلفا، بمعزل عن مجريات التطور الواقعية والقوى الحية .. وتبدو المسألة فى النهاية على أنها مشكلة تمزق النخبة، المثقفة أو الحاكمة، وعجزها عن التوصل إلى «حجر الفلاسفة» الذى يجب فرضه على مجرى التطور الواقعى فرضا.

ولا يكمن التشابه فى النزعة النخبوية السلطوية فحسب، وإنما أيضا فى الطابع المثالى التجريدى النابع من التركيز على قضية «القيم»، متمثلة فى قضية «الهوية» المجردة، التى تقدم كمسألة ثقافية تستبعد إلى المحل الثانى أو الثالث البعد الاجتماعى الطبقى، فضلا عن البعد العالمى، الذى يفرض نفسه بوضوح من خلال الطابع العالمى للرأسمالية المعاصرة.

والحال أن استبعاد هذين البعدين يكفى بحد ذاته للقضاء على أية إمكانية للتصدى العلمى لمشكلة التطور الاجتماعى، وترسيخ موقف ذرائعى تبريرى من كل من التراث والمعاصرة، بهدف الدفاع عن أفضلية وصفة معنية فيما يخص «الهوية»، ينظر إليها على أنها مناط حل المشكلات المعاصرة.

وإذا كان هذا النقاش الممتد حول «الهوية»، يتخذ مظهرا «بيزنطيا» واضحا، حيث يناقش ما يجب أن تكون عليه مشاعر الفرد والدولة وسلوكهما، فلا

شك أن له أساسا اجتماعيا واقعيا. وبصفة عامة يمكن النظر إلى خلافات مدارس «الهوية» على أنها تعبيرات عن مواقف اجتماعية مختلفة رغم اشتراكها فى التوجه النخبوى المثالى، من حيث ما تؤول إليه هذه المواقف المختلفة من دفاع عن وضع قائم أو محاولة تعديله فى اتجاه أو آخر، أو رفضه، والمدى الذى يذهب إليه هذا الرفض، والذى قد يصل إلى موقف انسحابى من المجتمع فى حالة الأصولية الإسلامية الراديكالية فى تفسيرها الانعزالى. وبصفة أخص فإن هذه الخلافات، وتصاعد أهمية قضية «الهوية» فى الصراع الأيديولوچى عموما، إنما تجد أساسها فى تصاعد أزمة الطبقة الوسطى فى المجتمع فى مسار التحديث التابع القائم، وتحول هذه الأزمة إلى محور مهم من محاور الصراع الاجتماعى، بسبب خفوت صوت الطبقات الأكبر.

وإذا كانت الأصولية الراديكالية رد فعل من جانب قطاعات من الطبقة الوسطى، فينبغى التوقف عن النظر إليها على أنها «انحراف» عن العقل، أو تعبير عن اضمحلاله عند فئة من البشر، وإنما يجب النظر إلى هذه اللاعقلانية ذاتها على أنها تعبير عن «لاعقلانية» وضعها الاجتماعى فى إطار مفاعيل التهميش الجارية، وعن «لاعقلانية» عقل التنوير المجرد وفشله فى إدراك أزمتها.

ومع ذلك، فالأصولية فكرة وحركة لاعقلانية بالمعنى الأعمق للكلمة، بعجزها عن إبداع مخرج حقيقى للأزمة الرأسمالية العالمية والمحلية على حد سواء، وبعدم ثقتها فى القوى الفاعلة فى المجتمع، وباختيارها نمطا من التقوقع الفكرى الرافض العاجز عن تحقيق تجاوز حقيقى لتلك الأزمة. بإهمال البعدين العالمى والطبقى المحوريين، وبرفضها الانحياز إلى القيم الكبرى التى أنجزتها البشرية فى العصر الحديث، قيم الحرية والإخاء والمساواة، وبانطلاقها من موقف شبه قومى شبه عنصرى شبه فاشى، ينذر مع الحركات العصبوية الأخرى فى العالم بأفول شمس الحضارة والدخول فى حقبة شبيهة بالعصور الوسطى الأوربية، إذا ما عجزت القوى الحية فى العالم عن إيجاد مخرج ثورى عالمى قادر على إقامة التعددية الثقافية فى إطار نظام عالمى يمنح فرصة حقيقية للتطور لكل شعوب العالم، وينهى النظام الرأسمالى الذى يتعفن - رغم مظاهر النجاح المعاصرة - فى أزمته المزمنة منذ عقود.

ومع ذلك ، فليست هذه الخيارات الحاسمة بين البربرية الأصولية والحرية سوى خيارات بعيدة المدى، فالنظام العالمى القائم أبعد ما يكون اليوم عن جرف الانهيار المفاجئ، بل ويمكن لانتعاش محدود أن يوجه ضربة قوية للأصوليات على اختلافها

تقوم على مزيج من القمع والاستيعاب، وعلى أساس من تأجيل ظاهرة التهميش الاجتماعى والقيمى. غير أن الظاهرة الأصولية ستظل تعاود الظهور طالما استمر نمط النمو العالمى القائم على استبعاد مزيد من الأمم وقطاعات بأكملها من البشر فى بلدان العالم الثالث، بل وفى البلدان المتقدمة ذاتها، ودفعها إلى هاوية اليأس اللاعقلانى من الوضع القائم.

إن الاسلام الأصولى الراديكالى ذاته قد أصبح طامحا إلى لعب دور عالمى رغم منطلقاته الفاشية القومية، ومن باب أولى فالعقلانية العربية لن تستطيع مواجهة الأصولية إلا حين تستوعب البعد العالمى لمشكلاتنا، وتتخلى عن «عربيتها» ضيقة الأفق، بمعنى الانتماء العصبوى الضيق، وتنحى مسألة الهوية لتواجه حقائق الواقع بغير أقنعة أيديولوچية زائفة، وتمارس دورا فعالا فى قيادة حركات التحرر على اختلافها، وتستوعب دوافع الحدس الأصولى الرافض للواقع فى مشروع حقيقى واقعى يستفز طاقات البشر الكامنة من أجل التحرر من كافة أشكال الوصاية والقهر.



الملحقان

ملحق رقم(١)

مقالات غير موقعة بمجلة «الشؤون الاجتماعية» صنفت كمقالات كتبها سيد قطب

س٣، ع٤، أبريل ١٩٤٢:
- فى مصر أزمة أمهات!
- الأطفال فى مصر وأمريكا.

ع٥، مايو ١٩٤٢:
- وزارة الشؤون الاجتماعية بين الإلغاء والإبقاء (المقال الافتتاحى).
- قوة الكلمة والإصلاح الاقتصادى فى مصر.
- شعب مترف.
- استخدام اللغة العربية وسيلة من وسائل مكافحة التعطل (توقيع: ق.)
- النشاط الاجتماعى مصر: الشيخوخة النشيطة.

ع٦، يونية ١٩٤٢:
- الخطوة الأولى فى الاتجاه الصحيح (افتتاحى).
- الصحافة والإذاعة والسينما.
- وظيفة الإرشاد الاجتماعى ووسائله.
- كيف يعالجون التضخم فى أمريكا وانجلترا وتركيا.
- حدائق الموتى ومقابر الأحياء.
- طريقة صنع الزوجات والأمهات عند تركيا جارتنا القريبة.
- مثل من أسباب البؤس والتشرد (توقيع: المحرر).

ع٧، يوليو ١٩٤٢:
- قوانين العمل.
- مشروع تحسين الصحة القروية أهم مشروعات الدولة فى هذا العام.
- من بركات الحرب! توسيع منافذ الأحياء الوطنية فى القاهرة.

ع٨، أغسطس ١٩٤٢:
- اللغة العربية ترفع رأسها وتسترد كرامتها.
- مرض الفقر ووزارة الشؤون الاجتماعية المظلومة.
- تشديد العقوبة على تجار السوق السوداء.
- طهروا المنبع قبل المصب.

ع٩، سبتمبر ١٩٤٢: -النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية (افتتاحى).
- على هامش أسبوع البر: الخدمة الاجتماعية لا تزال بكرا فى كل ميدان.
- فرد يقيم مستشفى.

ع١٠، أكتوبر ١٩٤٢: - النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية (افتتاحى).
- بعد قانون اللغة العربية.
- وزير يتبرع لإصلاح قريته.
- الأسعار القياسية فى القاهرة ولندن.
- ملاحظات عابرة: السيدات والتدخين - أفراح الشعب - الإشاعات.
- من حوداث الشهر: حكاية أزياء السيدات - الرفق بالحيوان والرفق بالإنسان.

س٤،ع١، يناير ١٩٤٣: - أموال أسبوع البر تنفق فى خير الوجوه..
- الشؤون الاجتماعية فى خطاب العرش.

ع٢، فبراير ١٩٤٣: - إهتمام جلالة الملك بالفقراء: النطق الملكى لأعضاء مكتب الشيوخ.
- النشاط الاجتماعى لوزارة الشؤون الاجتماعية.
- الإحتفال بالعام الهجرى مظهر من مظاهر اليقظة القومية.
- ميادين النشاط الشاغرة والشبان المتعطلون.
- ملاحظات عابرة: القراءة الرخيصة - أحاديث السيدات - حرمة البيوت- مفارقات العصر.

ع٣، مارس ١٩٤٣: - الشباب والخدمة الاجتماعية: أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لمدينة القاهرة وحدها.
- ملاحظات عابرة: فاعل خير- هموم الناس - السخط والتشاؤم.

- الإسلام دين الخدمة الاجتماعية والتضامن الإنساني.

ع٤، إبريل ١٩٤٣:
- سيدة الموسم.
- المرأة وعدم التدخين.
- ملاحظات عابرة: مكتبة البيت -أحاديث السهرة -الصداقة العائلية.
- هل نحن شعب قذر؟

ع٥، مايو ١٩٤٣:
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون (افتتاحي).
- على ضوء بيان وزارة المالية.
- جامعة شعبية لرفع مستوى العمال.

ع٩، سبتمبر ١٩٤٣:
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون.
- مشروع مكافحة محو الأمية.
- أمثلة قريبة من منابع الثروة المهملة.
- معركة النظافة.
- نموذج لأندية العمال.
- ملاحظات عابرة: جائزة الترجمة - طبعة مدرسية - الحياة في دروس المطالعة والإنشاء - الوريقات الهزيلة.

ع١٠، أكتوبر ١٩٤٣:
- القدرة على الاستهلاك.
- ملاحظات عابرة: صحافة عابثة - نساء فارغات - بنات مدللات.

ملحق رقم (٢)

إستراتيجيتان إسلاميتان لسيد قطب

(العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ط١، ١٩٤٩)

«إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية، فهذا ركن واحد من ركنين يعتمد عليهما الإسلام دائما فى إقامة الحياة. أما الركن الثانى فهو تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية، لتنبعث حوافز هذه الحياة من داخل النفس، فتلتقى بالبيئة التى تكفلها التشريعات والنظم والقوانين.

... يجب أن نعنى بإحياء هذه العقيدة، ونفى ما علق بها من تحريفات وتأويلات ومشبهات، لتكون سندا للنظام التشريعى الذى نشير به لتحقيق حياة إسلامية صحيحة. وبذلك تقوم هذه الحياة على التشريع والتوجيه، وسيلتى الإسلام الأساسيتين فى تحقيق أهدافه جميعا.

يجب إذن أن نكوّن فكرة إسلامية فى نفوس الأفراد والجماعات، بجانب التشريع الإسلامى الذى ينظم الحياة، والثقافة هى الوسيلة الطبيعية لتكوين تلك الفكرة(*)»(ص ص٢٣٦-٧).

(العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ط٧، ١٩٨٠)

«إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم مستمدة من الشريعة الإسلامية، فهذا ركن واحد من ركنين يعتمد عليهما الإسلام دائما فى إقامة الحياة، وهو الركن الثانى لا الأول. أما الركن الأول، فهو العقيدة الصحيحة التى تفرد الله سبحانه بالألوهية. ومن ثم تفرده بالحاكمية. وتنكر على غير الله أن يدعى حق الألوهية، بادعاء حق الحاكمية ومزاولته فعلا!

... يجب أن تكون نقطة البدء هى استحياء هذه العقيدة، ونفى ما علق بها من تحريفات وتأويلات ومشبهات، لتكون سندا للنظام التشريعى الذى نشير به لتحقيق حياة إسلامية صحيحة. وبذلك تقوم هذه الحياة - حين تقوم- على التشريع والتوجيه، وسيلتى الإسلام الأساسيتين فى تحقيق أهدافه جميعا.

يجب إذن أن نعيد بناء العقيدة الإسلامية على الأسس التى بيناها فى مطلع هذا الفصل(*) فى نفوس الأفراد والجماعات قبل أن نفكر فى موضوع التشريع الإسلامى الذى ينظم الحياة (ص٢٦٩).

(*) يشير سيد قطب فيما بعد إلى كيفية ذلك (ص ٢٤١): «طريقنا إذن من الوجهة النظرية - لتكوين فكرة إسلامية مستقلة، أن نسير بحرص وحذر فى اقتباس الفلسفة وما يتبعها من طرق التربية، ونظم التعليم وبرامجه، والأدب، والتاريخ ، والتشريع».

(*) يشير سيد قطب هنا إلى هذه الفقرة (ص ٢٤٨): «أن الأمر المستيقن فى هذا الدين أنه لا يمكن أن يقوم فى الضمير «عقيدة»، ولا فى واقع الحياة «دينا» إلا أن يشهد الناس: أن لا اله إلا الله. أى لا «حاكمية» إلا لله ... كذلك هو لا يمكن أن يقوم فى واقع الحياة «دينا» إلا أن تتمثل العقيدة فى نظام واقعى للحياة هو «الدين». لتنفرد فيه شريعة الله بالهيمنة على حياة الناس جملة وتفصيلا ...»

ثبت المصادر والمراجع(*)

أولا: المصادر

١ - الوثائق:

(أ) غير المنشورة:

– ملف سيد قطب بإدارة القيد والحفظ بوزارة التربية والتعليم، تحت رقم:
12S - ٢١/٥.

– القضية رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولة العليا:
متهم فيها سيد قطب وأكثر من مائتين بإحياء جماعة الإخوان المسلمين الملغاة ومحاولة قلب نظام الحكم بالقوة. وتشمل أيضا استجواب مسجونى القناطر والواحات ممن أفرج عنهم عام ١٩٦٤، والذين اتهموا بإعادة تنظيم أنفسهم، وعدد من أعضاء مكتب الإرشاد، وتنظيم آخر كان غرضه محاربه التنظيم الذى قادة سيد قطب، والعمل على تفكيكه.

نظرت القضية أمام ثمانى دوائر، وتعد القضية التى نظرت أمام الدائرة الأولى مستقلة، تتعلق بمجموعة حسين توفيق التى فكرت فى اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٥.

مودعة بمركز الميكروفيلم بالمركز القومى للدراسات القضائية بالعباسية.

– ملف سيد قطب، بأرشيف جريدة الأهرام، تحت رقم ٩٦٢٦:
ويحوى مقالات وأخبارا من صحف مختلفة بالإضافة إلى نصوص أخبار وبرقيات لم تنشر لأسباب سياسية.

– ملف سيد قطب، بأرشيف أخبار اليوم، تحت رقم ١٤٥:
ويحوى خطابين بخط سيد قطب إلى كامل الشناوى ومصطفى أمين عام ١٩٤٧.

(*) يرد بهذا الثبت عدد من المصادر والمراجع التى أفادتنى فى موضوع البحث بطريق غير مباشر، فلم ترد فى حواشيه، وقد ميزتها بهذه العلامة(*).

(ب)المنشورة:

- كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلدات أعوام ١٩٥٥ إلى ١٩٦٠:
ويحوى كتابات سيد قطب المنشورة فى تلك الفترة والتى اقتنتها الدار، ثم تم التخلص منها.
- مضبطة الجلسة الثامنة من دور الانعقاد العادى الثالث من الفصل التشريعى الأول لمجلس الأمة، فى ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥:
وتحوى تقرير لجنة الشئون الدستورية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥ فى شأن بعض التدابير الخاصة بأمن الدولة، وما دار حوله من مناقشات. وهو مرتبط بموضوع القضية.
- المضبطة الرسمية لمحاضر جلسات محكمة الشعب فى المدة من ٢٢ الى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤ (قضية الإخوان المسلمين).
- الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.



٢- الدوريات

-الأخبار الجديدة (الأخبار) ١٩٥٢، ١٩٦٥.
- الإخوان المسلمون ١٩٥٤. (رئيس التحرير: سيد قطب)
- الأسبوع ١٩٣٤.
- الأهرام ١٩٣٤، ١٩٥٤، ١٩٦٥، ١٩٨٦.
- التطور ١٩٤٠.
- الثقافة ١٩٤٠ - ١٩٤٥.
- دار العلوم ١٩٣٤ - ١٩٤٣.
- الدعوة ١٩٥٢ - ١٩٥٤.
- الرسالة ١٩٣٤ - ١٩٥٦.
- روز اليوسف ١٩٥٢، ١٩٦٥، ١٩٨٦،
- السوادى ١٩٤٦، ١٩٨٤.
- الشعب ١٩٨٦.

- الشؤون الاجتماعية ١٩٤٠، ١٩٤٦.
والتعاون
- العالم العربى ١٩٤٧. (رئيس التحرير: سيد قطب)
- الفكر الجديد ١٩٤٨. (رئيس التحرير: سيد قطب)
- الكاتب ١٩٥٧
- الكاتب المصرى ١٩٤٦، ١٩٥١.
- الكتاب ١٩٤٥، ١٩٥١.
- اللواء الجديد ١٩٥١، ١٩٥٢.
- المسلمون ١٩٥١، ١٩٥٤.
- المصور ١٩٩٣.
- المقتطف ١٩٣٩.
- الهلال ١٩٨٦.
- الوفد ١٩٩٢.
- الوطن (البيروتية) ١٩٨٥.

❖❖❖

٣ - مؤلفات سيد قطب:

- الإسلام ومشكلات الحضارة، ط١٠، دار الشروق، ١٩٨٩.
- أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د.ت.
- التصوير الفنى فى القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥.
- خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، ط٨، دار الشروق ١٩٨٣.
- دراسات إسلامية ، ط٨، دار الشروق، ١٩٢٢.
- دعوة الإخون المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ت.
- ديوان سيد قطب، جمعه وقدمه ووثق له عبد الباقى محمد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة النشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٢.
- السلام العالمى والإسلام، ط٥، دار الشروق ١٩٨٠.
- طفل من القرية، دار الشروق ١٩٨٣.
- العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ط١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د.ت.
- العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ط٣، شركة الطباعة والصحافة للإخوان

المسلمين، القاهرة ١٩٥٢.
- العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣.
- فى التاريخ، فكرة ومنهاج، ط٩، دار الشروق ١٩٩٣.
- فى ظلال القرآن، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
- فى ظلال القرآن، ط٥، د.ن، ١٩٦٧.
- فى ظلال القرآن، ط٩، دار الشروق ١٩٨٠.
- كتب وشخصيات ،ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦.
- المجتمع المصرى، جذوره وآفاقه، إعداد وتقديم آلان روسيون، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤.
(يضم مجموعة مقالاته الموقعة باسمه، وبالرمز «س.ق.» فى مجلة الشؤون الاجتماعية).
- المدينة المسحورة، دار الشروق، د.ت.
- المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ١٩٨١.
- مشاهد القيامة فى القرآن، ط٧، دار الشروق، ١٩٨٣.
- معالم فى الطريق، ط١٥، دار الشروق، ١٩٩٢.
- معركة الإسلام والرأسمالية، ط١١، دار الشروق، ١٩٩٠.
- مقومات التصور الإسلامى، ط١، دار الشروق، ١٩٨٦.
- مهمة الشاعر فى الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان، د.ت.
- النقد الأدبى، أصوله ومناهجه، دار الشروق، د.ت.
- هذا الدين، دار الشروق، د.ت.

❖❖❖

٤ -المذكرات والذكريات الشخصية والكتب الوثائقية:

- إبراهيم قاعود، عمر التلمسانى شاهدا على العصر، المختار الإسلامى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥.
- أبو الأعلى المودودى، المصطلحات الأربعة فى القرآن، دار التراث العربى للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- أبو الحسن على الحسنى الندوى، مذكرات سائح فى الشرق العربى، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤.

- أحمد حسن الباقورى، بقايا ذكريات، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٨.
- أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان، ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٨٩.
- أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩١.
- أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)، ط١، دار الفرقان، عمان ١٩٨٥.
- جابر رزق، مذابح الإخوان فى سجون ناصر، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨.
- حافظ عفيفى، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٨.
- حسن اسماعيل الهضيبى،دعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د.ت.
- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار الشهاب، القاهرة د.ت. (*)
- حسن العشماوى، الإخوان والثورة، ج١، المكتب المصرى الحديث، القاهرة ١٩٧٧.
- حسين محمد أحمد حموده، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٨٥.
- حميدة قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، لجنة النشر للجامعيين، د.ت. (كتب سيد قطب الجزء الرابع والأخير منه).
- رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ويحوى الوثائق التالية:
صالح سرية، رسالة الإيمان؛ أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا - يناير ١٩٧٧؛ محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة؛ عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى؛ الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامى.
- رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، ج٢: الثائرون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ويحوى وثائق، منها:
الجهاد (فرع الوجه القبلى)، إعلان الحرب على مجلس الشعب؛ شكرى

مصطفى، الخلافة.
- سالم على البهنساوى، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧.
- زينب الغزالى، أيام من حياتى، ط٦، دار الشروق ١٩٨٩.
- صلاح شادى، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط٣، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٧.
- صلاح شادى، الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨.
- عباس خضر، خطى مشيناها، سلسلة إقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧.
- عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة إقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٨٥، القاهرة مارس ١٩٨٣.
- عبد الحليم خفاجى، عندما غابت الشمس، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٧.
- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مطبعة دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥١.
- على عشماوى، تاريخ جماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، (سبق نشرها بعنوان «أنا والإخوان والنظام الخاص» فى المصور: مارس - يونيه ١٩٩٣).
- عمر التلمسانى، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د.ت.
- عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة، د.ت.
- فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون فى ميزان الحق، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧.
- فؤاد كرم، النظارات والوزارات المصرية، ج١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٦٩.
- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رأى الدين فى إخوان الشيطان، هدية مع مجلة «منبر الإسلام».
- محمد الغزالى، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط٣، دار الكتاب العربى، القاهرة

.١٩٥٢
- محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر، د.ن.، د.ت.
- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ (٣ أجزاء)، دار الدعوة، الإسكندرية، د.ت.
- مريت بطرس غالى، سياسة الغد، برنامج سياسى واقتصادى واجتماعى، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨.
- يوسف القرضاوى، ظاهرة الغلو فى التكفير، سلسلة كتاب صوت الحق الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د.ت.

❖❖❖

٥ - المقابلات الشخصية:

- مع محمد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد)، بمنزله بالمهندسين فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع الشيخ محمد الغزالى (تليفونيا) يومى ٢١ سبتمبر و ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع محمود عباس، المدير العام السابق، بمجلس الشعب، مدير مكتب وزير المعارف (اسماعيل القبانى) فى ١٨ أكتوبر ١٩٩٣.

٦- المصادر الأجنبية:

-Heyworth-Dunne, J., Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington1950.

- Kotb, Sayed, Social Justice in Islam, trans. by John B. Hardic,Washington D.C. 1953.

(وهو ترجمة للطبعة الأولى للكتاب)

ثانيا : المراجع

١ - مراجع عربية غير منشورة:

- أبو الفتوح حسن ابراهيم عقل، التفسير الأدبى المعاصر للقرآن الكريم، اتجاهاته وخصائصه، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالمنصورة، دكتوراه ١٩٨٦.(*)
- اسماعيل الحاج أمين حاج أحمد، سيد قطب ومنهجه فى التفسير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير ١٩٧٩.(*)
- حسينى على رضوان إبراهيم، التيار الإسلامى فى أدب سيد قطب، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالقاهرة، دكتوراه ١٩٨٤.
- رباب الحسينى، موقع الدين فى أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ماجستير ١٩٨٧.
- عادل العمرى، وضع الإنتليجنسيا فى البناء الاجتماعى المصرى الحديث، مقال غير منشور، مكتوب على الآلة الكاتبة فى ١٤ صفحة.
- محمد أديب عبد الراضى إدريس، المنهج الفنى فى النقد عند سيد قطب، جامعة القاهرة، دار العلوم، ماجستير ١٩٨٦(*).



٢ - مراجع عربية ومترجمة منشورة:

- ابراهيم البيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢.
- أحمد البدوى، سيد قطب، سلسلة «نقاد الأدب» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١٠، القاهرة ١٩٩٢.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١(*).
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٣(*).
- أوليفييه كاريه، فى ظلال القرآن، رؤية استشراقية فرنسية، ترجمة محمد رضا حجاج، ط١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩٣(*).
- برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط٣، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٠.

- برهان غليون، الوعى الذاتى،دار البراق للنشر، د.ت.(*).
- جيلز كيبل، الفرعون والنبى، التطرف الدينى فى مصر، ترجمة أحمد خضر،ط ، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨.
- حسن حنفى، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولى، القاهرة د.ت. (*)
- حسن حنفى، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولى، القاهرة د.ت. (*)
- حميد عنايت، الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، ترجمة ابراهيم الدسوقى شتا، مكتبة مدبولى، القاهرة د.ت.
- رفعت السعيد، الحركة اليسارية فى مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة د.ت.
- رفعت السعيد، منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة د.ت.
- رفعت السعيد، الصحافة اليسارية فى مصر ١٩٢٥ - ١٩٤٨، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٧٧.
- رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩.
- رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٩.
- رفعت سيد أحمد، تنظيمات الغضب الإسلامى فى السبعينات، طبعة مزيدة ومنقحة، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.
- رفيق حبيب، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩.
- رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، ط١، سلسلة كتاب الفكر، رقم ٢، دار فكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦،
- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان وآخر، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٥.
- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ترجمة منى أنيس وآخر، مكتبة مدبولى، القاهرة د.ت.
- زكريا ابراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠.
- زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمين بين عبد الناصر والسادات، من المنشية الى المنصة، ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧.

- سالم البهنساوى، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.
- سامى جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصرى الحديث، القاهرة د.ت.
- شكرى محمد عياد، المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٧٧، الكويت، سبتمبر ١٩٩٣.
- صلاح عبد الفتاح الخالدى، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ط٣، دار المنار بجدة ودار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٧.
- صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب، الشهيد الحى، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١.
- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط١، دار الشروق ١٩٨٣.
- طارق البشرى، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - ١٩٧٠، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧.
- عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة - تحقيق وثائقى، ط٣، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠.
- عبد الباقى محمد حسين، سيد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦.
- عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة د.ت.
- عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعى والسياسى فى مصر منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤، ط٢، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.
- عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ط٢،د.ن ، د.ت.
- على شلش، التمرد على الأدب، دراسة فى تجربة سيد قطب، ط١، دار الشرق، القاهرة ١٩٩٤.
- فالح عبد الجبار، المادية والفكر الدينى المعاصر، نظرة نقدية، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى، ١٩٨٥.
- فتحى العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامى، ط٣، القاهرة ١٩٩٢.

- فتحية النبراوى وآخر، تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دراسة مقارنة، جزءان، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ١٩٨٤(*).
- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسى، صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكرى، ط١، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٢ (*).
- فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، ط٢، سلسلة كتاب الفكر الصادرة عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، رقم١، القاهرة ١٩٨٦.
- فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة د.ت. (*)
- محمد السعدى، التكفير فى ميزان القرآن والسنة، ط١، المركز العربى الدولى، القاهرة ١٩٩٠.
- محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه فى الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت د.ت.
- محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربى، ١٩٣٠ - ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، ع٣٥، الكويت، نوفمبر ١٩٨٠ (*).
- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة د.ت.
- محمد على قطب، سيد قطب، الشهيد الأعزل، ط٢، دار المختار الإسلامى، القاهرة د.ت.
- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى، ط١، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٥.
- محمد عمارة، أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية، ط١، دار الشروق، ١٩٨٧ (*).
- محمد مندور، محاضرات في الشعر المصرى بعد شوقى، ٣ أجزاء، معهد الدراسات العربية العالية، أعوام ١٩٥٥ و١٩٥٦ و١٩٥٧.
- محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة د.ت.
- محمد منصور محمود هيبة، الصحافة الإسلامية في مصر بين عبد الناصر والسادات ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٠ (*).

- مركز البحوث والدراسات السياسية، النظام السياسى المصرى، التغيير والاستمرار، المحرر على الدين هلال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة١٩٨٨. (*).
- مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو (مجموعة باحثين)، ط٢، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣. (*)
- مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، ط١، بيروت ١٩٨٧.
- المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٠، المجلد الثامن: الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف الله، القاهرة١٩٨٥.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢.
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، مكتبة مدبولى، القاهرة د.ت. (*)
- نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامى فى مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة١٩٨٨.

٣-كتب ومقالات باللغات الأجنبية:

- أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية فى أفريقيا، ١٩١٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠ (بالروسية).

-Ayubi, N.N., Political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London1991.

-Esposito, J.L., Islam and Politics, Syracuse University Press, revised 2nd edition,1987.

-Esposito, J.L. (ed.), Voices of Resurgant Islam, Oxford University Press,1983.

وهو يحوى مقالا عن سيد قطب:

(Haddad, Y.Y., Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival.)

-Choueiri, Y.M., Islamic Fundmentalism, Printer Pub-

lishers, London1990.
-Dessouki, A.E.H., and A.S. Cudsi (eds.), Islam and Power, Croom Helm, London1981(*).
-Gabriel, R.W. and Uri M. Kupferschmidt (eds.), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan, Praeger Publishers, N.Y. 1983. (*)
-Haddad, Y.Y., The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb: The Middle East Journal, Vol. 37, No.1, Winter1983.(*).
-Haim, Sylvia G., Sayyid Qutb: Asian and Afican Studies, Vol. 16, 1982.(*)
- Ibrahim, S.E., Anatomy of Egypt,s Militant Islamic Graups: Methodological Notes and Preliminary Findings: International Journal of Middle East Studies, Vol.12,No.4, December1980.
-Kupferschmidt, Uri M., Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt: Middle Eastern Studies, Vol. 23, Oct. 1987.
- Marsot, A.L.A., Religion or Opposition? Urban Protest Movements in Egypt: International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 4, November 1984.(*)
- Marx, K., Critique of Hegel's Philosophy of Right, trans. by Joseph o' Malley, Cambridge Univeristy Press 1970.
- Rubin, B., Islamic Fundamentalism in Egyptian politics, St. Martin's Press, N.Y. 1990.
- Shepard, W.E., Islam as a "System" in the Later Writings of Sayyid Qutb: Middle Eastern Studies, Vol.25, No.1, Jan. 1989.(*)

- Stoddard, P.H., et al (eds.). Change and the Muslim World, Syracuse University Press, N.Y. 1981.
- Sivan, E., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, enlarged edition, Yale University press, New Haven and London 1990.
- Taylor, A.R., The Islamic Question in the Middle East Politics, Westview Press, U.S.A. 1988.
- Warburg, G.R.and U.M. Kupferschmidt (eds.), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan, N.Y. 1983.(*)



مطابع روزاليوسف الجديدة

رقم الايداع ٩٤/١٩٥٣



هذا الكتاب

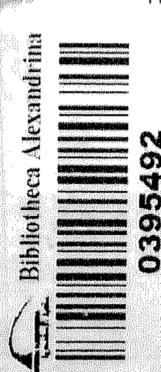
يتناول هذا الكتاب حياة سيد قطب برؤية موضوعية كما يقدم رؤية جامعة لأفكاره السياسية ونقده للحضارة المعاصرة فضلا عن دراسة أثره على مجمل تيارات الإسلام السياسى فى مصر حتى بداية الثمانينات.

وقد تميزت هذه الدراسة التى أجيزت لدرجة الماجستير فى التاريخ الحديث من كلية الأداب بجامعة عين شمس بأنها قدمت تفسيرا علميا لحياة سيد قطب وتطوره فضلا عن دراسة أفكاره دراسة تاريخية باعتبارها ظاهرة إنسانية تاريخية لها حدودها وأسبابها فى الزمان والمكان فضلا عن كشف بنيتها الداخلية ومنطقها السياسى والاجتماعى الكامن وراء منطقها الفقهى وأثرها فى نمو الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر.

وقد انطلق الباحث المتميز الأستاذ شريف يونس فى دراسته لسيد قطب من منطلقات علمية تقوم على احترام فكره واحترام تجربته وفهم مجريات تطوره الروحى والفكرى فضلا عن دوره فى تأسيس فكر الإسلام السياسى الراديكالى باعتبارها جميعا ظواهر موضوعية.

ودار طيبة للدراسات والنشر إذ تقدم هذه الدراسة فإن ذلك إيمانا منها بأن للعلوم الإنسانية دورها فى تحرير الإنسان وفتح الآفاق أمامه إلى عالم أفضل





مطابع روز اليوسف الجديدة

